H. XIV. 114. a

Ph.
o 410/1

Aus der Bibliothek des verlebten Domkapitulars Dr Sighart
Dr Sighart vom Antiquar Zipperer erkauft. 15 Bd. um 24 f.
22/6 69.

Franz von Baader's
SÄMMTLICHE WERKE.

Systematisch geordnete,

durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers
bedeutend vermehrte,

vollständige Ausgabe

der gedruckten Schriften

sammt

dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel.

Herausgegeben

durch einen Verein von Freunden des Verewigten:

Professor Dr. **Franz Hoffmann** in Würzburg,

Prof. Dr. Julius Hamberger zu München, Prof. Dr. Anton Lutterbeck
zu Giessen, Baron F. von Osten, Prof. Emil August von Schaden zu
Erlangen und Prof. Dr. Christoph Schlüter zu Münster.

Erster Band.

Leipzig.
Verlag von Herrmann Bethmann.

1851.

Franz von Baader's

SÄMMTLICHE WERKE.

Erste Hauptabtheilung.

Systematische Sammlung der zerstreut erschienenen Schriften.

Erster Band.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1851.

Franz von Baader's
Gesammelte Schriften

zur

philosophischen

ERKENNTNISSWISSENSCHAFT

als

speculative Logik.

Herausgegeben

von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentl. öffentl. Professor der Philosophie an der Hochschule zu Würzburg.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1851.

Druck von F. E. Thein in Würzburg.

Vorrede des Herausgebers
zu dem ganzen Werke.

Gesammtausgaben der Werke philosophischer Forscher kommen in der Regel nur zu Stande, wenn sie für die Entwickelung der Wissenschaft von hervorragender Bedeutung sind. Eine solche hervorragende Bedeutung für die Wissenschaft könnte den Schriften Baaders nur Derjenige absprechen, der entweder von tieferer Erkenntniss nichts verstünde, oder der mit den bis jetzt bekannt gewordenen Leistungen unseres Denkers nicht vertraut wäre. Einen Beweis für die Behauptung der hervorragenden Bedeutung derselben führen zu wollen, wäre in Rücksicht Derer, die sie nicht einsehen können oder nicht wollen, eben so sehr verlorene Mühe, als für die Tieferdenkenden und Einsichtvollen völlig überflüssig. Jene Bedeutung Baaders steht fest, nachdem die geistvollsten seiner Zeitgenossen wie eine grosse Zahl jüngerer Forscher die seltene Genialität dieses tiefsinnigen Denkers in mannigfaltiger Weise anerkannt und ausgesprochen haben, und wenn die Ueberzeugung und Einsicht der Geister ersten Rangs in Betreff der Bedeutung Baaders sich nicht in den Reihen jener des zweiten und dritten Rangs verbreiten sollte, so könnte nur die Verflachung und geistige Versumpfung der Massen der gebildeteren Welt die Schuld davon tragen. Dies ist jedoch kaum ernstlich zu besorgen, da Baaders Schriften trotz dem mehr oder minder Abschrecken-

den seiner Schreibart eine übergewaltige Anziehungskraft einwohnt, die sich über kurz oder lang auch durch die Massen der gelehrten Welt Bahn brechen wird. Zu den Gründen jedoch, welche bei andern hervorragenden Forschern Gesammtausgaben ihrer Werke wünschenswerth oder selbst nothwendig machen, kommt bei unserem Denker ein Grund hinzu, welcher aus der seinen Schriften eigenthümlichen Entwickelungs- und Darstellungsweise entspringt.

Baader hat nämlich im Verhältniss zu der grossen Zahl seiner geistigen Hervorbringungen nur wenige Schriften von grösserem Umfang geschrieben, und auch die etwas grösseren bestehen meistens wieder nur aus untergeordneten Abtheilungen von mehr oder minder loser oder zufälliger Verbindung. Dazu kommt, dass eine streng methodische Entwickelung Baaders Sache nicht ist, dass er sich vielmehr stets dem Zuge seines schöpferischen Genius überlässt, der es liebt in gewaltigen Fulgurationen das Entlegenste zu verknüpfen, die dazwischen liegenden Dunkelheiten vor der Hand auf sich beruhen zu lassen oder zu ignoriren (in den meisten Fällen waren sie für ihn selbst nicht vorhanden) und anstatt die reichlich ausgestreuten Samenkörner tiefer Erkenntniss sofort überall zum Wachsen, Blühen und Reifen zu entwickeln aus unerschöpflicher Fülle des Geistes stets einen neuen Reichthum von Samenkörnern der Erkenntniss auszustreuen. Nur wer die gewaltige Schöpferkraft, die Grandiosität, ja Riesenhaftigkeit dieses Geistes recht erkannt hat, wird anfangen zu begreifen, besonders wenn er die Verbindung des sanguinischen Temperaments mit dem cholerischen, welche Baader eigen war, mit in Rechnung nimmt, dass ein so organisirtes Genie nicht leicht die andere Seite der Aufgabe der Wissenschaft, nämlich die metho-

dische Ausgestaltung seiner Ideen, erfüllen konnte. Aus dem Gesagten darf man jedoch nicht die falsche Vorstellung sich bilden, als ob es in den Schriften unseres Philosophen schlechthin bei dem Ausstreuen von Samenkörnern tieferer Erkenntniss sein Bewenden gehabt hätte. Vielmehr hat Baader seine gesammte Weltanschauung doch weit genug in seinen Schriften ins Einzelne entwickelt, um darin mehr als eine noch so grosse Fülle geistreicher Aphorismen, mit einem Worte, ein eigenthümliches System der Philosophie erblicken zu lassen. Aber freilich wird dennoch Niemand die Wahrheit dieser Behauptung erkennen, der sich nicht in Stand setzt, durch das Licht jeder einzelnen Schrift dieses Forschers alle anderen zu beleuchten. Daher (dringender als bei andern Forschern) das Erforderniss einer wohlgeordneten Gesammtausgabe der Schriften Baaders, wenn dessen Lehre in ihrem ganzen Umfang ergriffen und in ihrer ganzen Tiefe verstanden werden soll.

Auch den vertrautesten Kennern der Schriften unseres Denkers mangelt bis zu dieser Stunde die volle und ganze Kenntniss seiner wissenschaftlichen Leistungen. Wie viele Missverständnisse werden durch die blosse Kenntniss des Ganzen seiner Schriftstellerthätigkeit wegfallen! Welche Vertiefung in diese Schriften, und welche vollkommenere Erfassung ihrer Tiefen wie des Zusammenhangs ihrer Bestimmungen wird durch solche vollständige Kenntniss ermöglicht werden! Aber nicht minder wird auch erst durch die Ermöglichung der vollständigen Kenntniss seiner Leistungen erkannt werden können, worin Baader geirrt hat, und welches die wissenschaftlichen Mittel und Wege sind, um den Wahrheitsgehalt seiner Lehre von jenen Irrthümern zu befreien

und denselben durch Entwickelung neuer Wahrheiten zu bereichern und zu vervollständigen.

Sollte der wissenschaftliche Zweck der Gesammtausgabe der Schriften Baaders erreicht werden, dieselben dem gelehrten und gebildeten Publicum näher zu bringen, und seinen tiefsinnigen Ideen den gebührenden Einfluss auf den Gang der Entwickelung der Philosophie zu verschaffen, so genügte es nicht, die bei Theissing zu Münster (1831—32) in zwei Bänden erschienene Sammlung der philosophischen Schriften und Aufsätze fortzusetzen und die nachgelassenen Schriften an diese Fortsetzung anzureihen, denn eine solche Gesammtausgabe würde jeder inneren Ordnung entbehrt haben und hiemit würden mancherlei Missstände unvermeidlich verknüpft gewesen sein. Um den bemerkten Zweck zu erreichen, musste vielmehr eine Sammlung der Werke Baaders veranstaltet werden, welche völlig von vorne beginnend nach einem durchdachten Plane in der Ordnung alles Einzelnen verfahren konnte, in welcher die meist tiefgreifenden und zahlreichen Erläuterungen des Verfassers zu fast allen seinen gedruckten Schriften an den geeigneten Stellen Aufnahme fänden, und welche endlich von den zahlreichen äusserlichen Nachlässigkeiten, Unachtsamkeiten, Verstössen und tadelnswerthen Angewöhnungen befreit und gereinigt würde, wovon die in ihrem tieferen Grunde an sich selbst gediegene Darstellungsweise Baaders sich fast durchgängig überwuchert zeigt. Die Ausführung eines solchen Planes, nach welchem wir in der begonnenen Gesammtausgabe der Werke Baaders verfahren, wurde wesentlich durch die dankenswerthe Bereitwilligkeit erleichtert, womit die Verlagsbuchhandlungen G. Reimer in Berlin, Fr. H. Köhler in Leipzig (Stuttgart), Liesching in Stuttgart, die Aufnahme der bei ihnen

zuerst verlegten Schriften Baaders in die beabsichtigte Gesammtausgabe genehmigten. Nicht weniger erleichtert wurde die Ausführung des Unternehmens durch die ohne Aufforderung des Herausgebers aus dem lebendigsten Interesse für die wichtige Sache entsprungene Bereiterklärung mehrerer Freunde und Verehrer Baaders zur Uebernahme der Redaction eines Theiles des wissenschaftlichen Nachlasses. In der That konnten sich dem Herausgeber nicht leicht erwünschtere Mitarbeiter an dem umfangreichen Werke zugesellen, als die dem gelehrten Publicum bereits bekannten Männer, welche durch Talent und Geistesbildung wie durch ausgezeichnete Vertrautheit mit den Schriften Baaders vor den Meisten befähigt und berufen waren, die übernommene Arbeit in angemessener und förderlicher Weise zu vollenden.

Bei der Anordnung der zahlreichen Schriften unseres Philosophen konnte entweder chronologisch oder systematisch verfahren werden. Die chronologische Anordnung schien sich bei einem Denker sehr zu empfehlen, der sich der systematischen Darstellung seiner Ideen entschlug und dessen Schriften daher kaum einer systematischen Anordnung fähig schienen. Wenigstens schien der Versuch einer solchen systematischen Anordnung mehr oder minder gezwungen ausfallen zu müssen, indess die chronologische Anordnung sich als die ganz natürliche darzubieten und zugleich mit dem Vortheil verknüpft zu sein schien, den unmittelbarsten und vollkommensten Einblick in den inneren Entwickelungsgang unseres Philosophen zu gestatten. In der That würde sich die chronologische Anordnung der Schriften in einer Gesammtausgabe bei Baader eher rechtfertigen lassen, als bei irgend einem anderen namhaften Denker. Indessen zeigten sich doch mit der chronologischen Anordnung, abgesehen davon, dass sie in voller Strenge

gar nicht ausgeführt werden konnte, grosse Uebelstände verknüpft und namentlich war zu besorgen, dass das dadurch bedingte höchst bunte Untereinandergewürfeltwerden der verschiedenartigsten Materien dem Werke ein seltsames und fast abschreckendes Ansehen verleihen werde. Nach solcher Anordnung konnte es kommen, dass der Abhandlung über Kants Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren unmittelbar der Versuch einer Theorie der Sprengarbeit folgte, ebenso der Abhandlung über die Glaserzeugung jene über das h. Abendmal und endlich der Schrift über die Opfer jene über die Eisenbahnen. Dieses und Aehnliches musste vermieden werden, wenn sich nur irgend die Möglichkeit der Anordnung nach einem anderen Princip zeigte. Bei näherer Betrachtung erwies sich nun aber eine systematische Anordnung allerdings als möglich und so musste diese vorgezogen werden. Obgleich nämlich Baader fast in jeder seiner Schriften, auch da, wo die Ueberschrift nur Untersuchungen eines bestimmten Zweiges der Philosophie erwarten lässt, in die verschiedensten Gebiete der Philosophie übergreift, so gehört doch der Hauptinhalt seiner einzelnen Schriften, namentlich seiner grösseren, stets einer bestimmten philosophischen Disciplin an und es wird z. B. Niemand bezweifeln, dass die Schrift über die Wärme den naturphilosophischen Untersuchungen, die aus sechs Heften bestehende Schrift: Fermenta cognitionis den fundamentalphilosophischen Untersuchungen, die Vorlesungen über das Erkennen überhaupt den erkenntnissphilosophischen, die Vorlesungen über Dogmatik den religionsphilosopischen Untersuchungen zuzuweisen sind. Völlig Gleiches gilt aber von dem grössten Theile der Schriften Baaders und möchte nun auch eine Reihe der kleineren und kleinsten Abhandlungen und Aufsätze nicht mit

gleicher Sicherheit der einen oder anderen der philosophischen Wissenschaften zuzutheilen sein, so könnte dieser Umstand doch nicht gegen die Anordnung nach den einzelnen Wissenschaftszweigen der Philosophie entscheiden. Allein es steht auch mit diesen kleineren Hervorbringungen Baaders in dieser Rücksicht nicht so bedenklich, als es auf den ersten Blick den Anschein hat, und es bietet sich überall ein aus dem Inhalte hergenommener Grund dar, dieselben da oder dort an die grösseren Massen anzureihen. Sollte indessen auch Der oder Jener einer oder der anderen kleinen Schrift oder Abhandlung eine von der von uns gewählten Stellung verschiedene Einreihung für passend erachten, so werden doch solche ganz vereinzelte und untergeordnete Abweichungen im Urtheil über die zweckmässigste Anordnung im Ganzen von keiner Erheblichkeit sein und uns die Anerkenntniss nicht verkümmern, dass wir im Ganzen mit sorgfältiger Berücksichtigung des Inhalts der einzelnen Stücke diejenige Anordnung getroffen haben, welche durch die Natur und Eigenthümlichkeit dieser Schriften geboten war.

Dass wir hierin den richtigen Weg eingeschlagen haben, ergibt sich auch daraus, dass die rein chronologische Anordnung, wenn sie streng durchgeführt werden sollte, den Wiederabdruck der einzelnen Schriften ohne alle Erweiterung aus den nachgelassenen Erläuterungen ihres Verfassers erfordert haben würde, wodurch die Verweisung der letzteren in einen Anhang des Nachlasses nothwendig geworden und ihr Werth bedeutend verringert worden wäre, da sie durch Losreissung von den Stellen, die sie in helleres Licht setzen sollten, unvermeidlich Vieles von ihrer Verständlichkeit verloren hätten. Da Baader nicht zu jener Classe von Schriftstellern gehört, die bedeutende Umgestaltungen ihrer

Denkweise erfahren haben, da er vielmehr in den Hauptgrundlagen in allen seinen Schriften von den frühesten bis zu den spätesten hin eine und dieselbe Weltanschauung ausspricht und die wenigen Umänderungen einzelner Ueberzeugungen, die darin erkennbar sind, nur als untergeordneter Art sich erweisen, so kann die Kenntniss der Entstehungszeit seiner Schriften und noch mehr nur einzelner Zusätze und Erläuterungen zu denselben nicht von so grossem Gewicht und Interesse sein, dass derselben die aus einer systematischen Anordnung entspringenden Vortheile hätten geopfert werden sollen. Weil jedoch die Zusätze und Erläuterungen den Charakter der treffenden Schriften gar nicht verändern, so konnte nur um so mehr dem chronologischen Interesse soviel Berücksichtigung geschenkt werden, als erforderlich schien. Wir haben daher nicht bloss bei jeder Schrift und jeder Abhandlung das Erscheinungs- oder Entstehungsjahr, sofern es ermittelt werden konnte, genau angegeben, sondern auch für gut gefunden, innerhalb der besonderen Unterabtheilungen die einzelnen Schriften chronologisch anzuordnen, da weder die Wichtigkeit des Inhalts — denn sie sind alle gleichwichtig —, noch die Grösse des Umfangs — denn das wäre doch nur ein äusserlicher Gesichtspunct — ein ausreichendes Princip der Anordnung gewähren wollte. Uebrigens muss hier bemerkt werden, dass die Zusätze und Erläuterungen, die bald als Erweiterung des Textes, bald als Anmerkungen auftreten, die früheren Schriften Baaders nur wenig, dagegen die späteren Schriften zum Theil bedeutend betreffen. Auf diese Weise wird mit Ausnahme des letzten, nur Aphorismen enthaltenden, Bandes jeder Band der ersten Hauptabtheilung den inneren Entwickelungsgang unseres Philosophen abspiegeln und zugleich wird es jedem Leser möglich sein, nach eigenem Er-

messen die Werke Baaders entweder nach der von uns gewählten systematischen Anordnung, oder in der Reihenfolge ihres Entstandenseins zu studiren.

Anders verhält es sich freilich mit den nachgelassenen Schriften unseres Denkers. Da diese theils aus der frühesten, theils aus der spätesten, theils aus der mittleren Lebensperiode stammen, theils aus allen dreien, so würden sie einer chronologischen Gesammtanordnung die grössten Schwierigkeiten bereitet haben. Nach der von uns gewählten Vertheilung des vorliegenden Gesammtstoffes in zwei Hauptabtheilungen wurden diese Schwierigkeiten beseitigt und es konnte nun nur eine untergeordnete Frage sein, in welcher Folge die einzelnen Stücke der zweiten Hauptabtheilung anzuordnen seien. Schwerlich dürfte sich etwas Wesentliches gegen unsere Anordnung der nachgelassenen Schriften einwenden lassen, bei welcher wir es für zweckmässig hielten, mit den Tage- und Studienbüchern zu beginnen und mit der Biographie und dem Briefwechsel zu schliessen, indess es als passend erachtet werden musste, von den dazwischen liegenden zwei Bänden denjenigen dem anderen voranzustellen, der seinem Inhalte nach für die philosophische Weltanschauung Baaders sich als der bedeutsamere und wichtigere erwies. — Im Uebrigen beziehen wir uns für die Kenntniss des Näheren auf die Ankündigung, welche darum auch der Gesammtausgabe beigegeben wird.

Noch ist zu erinnern, dass der Herausgeber der sich der Leitung des Ganzen unterzogen hat, zwar für alles Andere wie z. B. die Richtigkeit des Textes, die Orthographie &c. sich verantwortlich erklärt, dass dagegen für das in den Vorreden, Einleitungen und Anmerkungen Gesagte nur jeder der einzelnen Herausgeber für sich verantwortlich sein kann.

Eine Charakteristik der Weltanschauung Baaders als philosophischen Systems könnte hier, auch wenn der Raum dazu vorhanden wäre, kaum gegeben werden. Der Herausgeber bezweifelt die Möglichkeit einer Charakteristik vor der Vollendung der Gesammtausgabe, wenigstens einer solchen, die auch sicher wäre, überall das Centrale, Entscheidende und Wichtigste ergriffen zu haben. Denn diejenigen sind oder waren völlig im Irrthum, welche meinen oder meinten, die nachgelassenen Schriften Baaders würden dem Kenner seiner gedruckten Schriften nichts wesentlich Neues bieten und sie stünden an innerem Werthe jedenfalls den erschienenen nach. Der bereits ans Licht getretene erste Band der nachgelassenen Schriften (der eilfte der sämmtlichen Werke) hat jene Meinung vollständig widerlegt, wie denn schon mehrere Stimmen den Inhalt desselben zum Herrlichsten gehörig erklärten, was die deutsche Literatur aufzuweisen hat. Die folgenden Bände der nachgelassenen Schriften werden an Bedeutung nicht hinter dem erschienenen zurückbleiben, zum grösseren Theile vielmehr denselben noch übertreffen. Der Briefwechsel insbesondere wird alle Erwartungen weit überflügeln.

Einleitung des Herausgebers

zum I. Bande der I. Hauptabtheilung.

Wenn der Herausgeber an verschiedenen Orten die formüberschätzenden und eben darum gehaltunterschätzenden Angriffe mancher Gegner Baaders wegen des Mangels methodischer Entwickelung theils zurückweisen, theils einschränken zu müssen geglaubt hat, so geschah es doch stets mit dem ausdrücklichen Zugeständniss, dass Baader in dieser Beziehung allerdings sehr Vieles, fast Alles zu wünschen übrig gelassen habe. Die Vertheidigung des Herausgebers wies nur hauptsächlich diesem und andern Mängeln gegenüber auf die ungeachtet dessen vorhandenen ausserordentlichen Vorzüge und den urtiefen Gehalt der Schriften Baaders hin, zeigte, dass trotz des nicht streng-methodischen Charakters dieser Schriften dennoch eine nach allen Richtungen hin, wenn auch nicht gleichmässig ausgebildete, philosophische Weltanschauung und insofern dem Gehalte nach ein wahrhaftes und wirkliches System der Philosophie enthalten sei und behauptete überdies, dass dieses System der Philosophie noch dazu an Tiefe der Begründung wie an innerem Gehalte der Wahrheit die Systeme der grössten und geistvollsten Philosophen wenigstens in der Hauptsache überrage *). Diese von dem Her-

*) Wenn ein Anonymus in Nr. 228 Jahrgang 1848 der Neuen Jenaer allg Literaturzeitung (S. 911) erklärt, dass die Gesammtausgabe der Baaderschen Schriften zwar für die Geschichte der Philosophie willkommen sein dürfte, dass sie (deren Zustandekommen) aber kaum zu erwarten sei, indem Baader für Philosophie und Religionswissenschaft, welche nicht

ausgeber schon vor zwei Jahrzehnten gewonnene und bald darauf auch öffentlich ausgesprochene Ueberzeugung hat sich demselben

innerhalb des Katholicismus stehe, sondern gegen das katholische wie protestantische Dogma sich gleichermassen kritisch verhalte, nur eine geschichtliche Bedeutung habe, der Baadersche Standpunct aber wirklich der Geschichte bereits angehöre und eine von der Wissenschaft und Kritik zurückgelegte Bildungsstufe bezeichne; so erlaubt sich zunächst der Herausgeber an den H. Anonymus folgende Fragen zu richten: 1) Wird es der H. Anonymus wagen, die von ihm ausgesprochene Behauptung mit zurückgeschlagenem Visir öffentlich zu vertreten? 2) Darf man aus der ganzen Fassung des Artikels nicht stark vermuthen, dass das genannte Werk dem H. Einsender nicht willkommen sein dürfte, nicht einmal weil es doch für die Geschichte der Philosophie nicht wenig interessant sein dürfte, und wenn diese Vermuthung begründet sein sollte, muss man nicht schliessen, dass der Artikel nichts weniger als die Absicht haben sollte, das Zustandekommen des genannten Werkes zu fördern? 3) Würde der H. Anonymus glauben, dass Gesammtausgaben der Werke Platon's, des Aristoteles, des h. Augustinus, des h. Anselmus, Abälard's &c. kaum zu erwarten seien, wenn sie nicht schon da wären, weil die genannten Forscher der Geschichte angehören? 4) Aus welchen Gründen glaubt denn der H. Anonymus in Baaders Schriften den Standpunct einer zurückgelegten Bildungsstufe anzutreffen? Vielleicht, weil Baader Schellingianer gewesen sei? Aber Baader war dies niemals. Vielleicht weil er überhaupt Pantheist gewesen? Aber auch das war Baader niemals. Vermuthlich am Ende also, weil er den Rationalismus des H. Anonymus, der kritisch über das katholische wie über das protestantische Dogma hinausgekommen, nicht theilt. Wenn es nur nicht oft genug nöthiger wäre, sich gegen die vermeintlichen Kritiker einer Sache kritischer oder doch ebenso kritisch zu verhalten, als gegen den Gegenstand ihrer Kritik selber. Baader gehört so wenig einer zurückgelegten Bildungsstufe an, dass vielmehr der Kern seiner Ideen die grösste Zukunft hat, schon darum, weil was der Wahrheit angehört der Ewigkeit sicher ist und desshalb in aller Zeit Gültigkeit wenigstens haben sollte und hoffentlich auch der Hauptsache nach haben wird: eine Behauptung, welche sich ganz gut mit dem Zugeständniss verträgt, theils dass Baader nicht allen Irrthum vermieden, theils dass er nicht überall das Tiefste ergründet hat. Von einem Ausschöpfen des Reichthums und der Tiefen der Wahrheit ist ohnehin so wenig die Rede, dass ganz sicher eine wahrhaft unermessliche Welt höherer Erkenntnisse jenseits der Einsichten Baaders geblieben ist. Den Umfang der Leistungen unseres Forschers kennen indess bis jetzt nur Wenige und die wissenschaftliche Welt wird überrascht und erstaunt sein über diesen Umfang und die Tiefe der Leistungen Baaders, wenn das Werk vollendet vorliegen wird. Ob nun dem H. Anonymus zur Freude oder zum Verdruss, glücklicherweise ist das Zustandekommen der Gesammtausgabe der Werke Fr. Baaders jedem Zweifel entrückt. Dass unsere Geschichtschreiber

seitdem durch alle Geisteskämpfe hindurch und im genaueren Detailstudium der Werke der grossen Philosophen mehr und mehr bestätigt und bewährt. Auch ist der Herausgeber in dieser Ueberzeugung nicht allein stehen geblieben, sondern es haben sich auch Andere der gleichen Ueberzeugung nicht verschliessen können, und sie wird sich voraussichtlich, indess von vielen Seiten her der heftigste Widerspruch zu erwarten steht, unter den tiefer Denkenden ohne Unterschied der christlichen Confessionen ziemlich rasch weiter verbreiten, sobald es durch Vollendung der Gesammtausgabe möglich sein wird, das Ganze der Leistungen dieses tiefsinnigen Forschers zu überschauen. Von selbst aber versteht es sich, dass Baader, so wie er in seinen Schriften sich darstellt, doch nur der Vorläufer des kommenden Messias der Philosophie, des Begründers des wahren Systems der Philosophie sein kann. Ein solches philosophisches Genie erster Grösse, meth. Wissenschafts- und Darstellungskunst mit ächter Schöpferkraft des Geistes vereinigend, wird, wenn nicht die Gesammtanlage und Geschichte der deutschen Nation trügt, sicher in Deutschland

der Philosophie bis jetzt so gut wie gar nichts von dem Standpunct, der Stellung und Bedeutung Baaders begriffen haben, hat der Herausg. zum Theil an E. Reinhold und Anderen gezeigt, zum Theil wird er es noch an Anderen, z. B. Michelet &c. darthun. Vergleiche des Herausgebers Vorrede zu der zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baaders (Leipzig, Bethmann, 1850) S. XVIII — CXXXVI. Diejenigen, welche besorgen, der Herausgeber übertreibe die Bedeutung Baaders, können aus der Würdigung, welche z. B. J. H. Fichte, der, so hoch er auch Baader stellt, ihn sicher wenigstens nicht überschätzt, neuerlichst unserem Forscher als Staats- und Rechts- oder Socialphilosophen in seiner Ethik hat angedeihen lassen, sich überzeugen, dass derselbe zum mindesten in der Ueberzeugung nicht allein steht, dass Baaders Ideen nicht blosse geistreiche Gedanken, sondern „Ausstrahlungen eines Systems sind und auf der einfachen Gediegenheit einer tiefen Lebensanschauung beruhen." (Vergl. System der Ethik. Von J. H. Fichte, Leipzig, Dyck, 1850, I, 447 — 52.) Wäre es auch an dem und der Herausgeber gesteht dies willig zu, dass Baaders Lehre in mehreren Hauptpuncten ganz sicher einer Fortbildung bedarf, wodurch denn natürlich auch eine Umbildung alles davon Abhängigen bedingt sein würde, so werden darum doch die Hauptleistungen dieses tiefen Denkers in die Zukunft hineinwachsen, wie die Werke aller grossen Philosophen keineswegs bloss der Vergangenheit angehört haben, sondern auch noch der Gegenwart angehören und der Zukunft angehören werden.

wann immer ob nun schon bald oder erst nach Jahrhunderten, auftreten.

Es ist einleuchtend, dass der vorliegende Band der Werke Baaders, die philosophische Erkenntnisswissenschaft oder Logik enthaltend, ganz besonders geeignet sein muss, in die eigenthümliche Weltanschauung unseres Philosophen einzuführen. Dabei kann es nach der bekannten Weise desselben Niemanden weiter befremden, in diesem Bande nicht reine Erkenntnisslehre anzutreffen und vielmehr unseren Denker schon hier in alle Gebiete der übrigen philosophischen Wissenschaften hinüberstreifen zu sehen, gleichwie sich durch alle folgenden Bände wieder erkenntnisswissenschaftliche Untersuchungen hindurchziehen, die das hier entwickelte Erkenntnisswissenschaftliche bald erläutern, bald durch neue und wichtige Gesichtspuncte erweitern und bereichern. Für den Herausgeber zeigte sich dabei die besondere Schwierigkeit, so viel thunlich die vielen Wiederholungen, welche in Baaders Schriften vorkommen, zu beschränken. Diejenigen Wiederholungen zwar, welche entweder mit andern Worten geschehen oder, wie meistens mit neuen Gedanken und Beziehungen durchflochten sind, konnte der Herausgeber zu entfernen sich nicht entschliessen, weil der Charakter und vor Allem der Gehalt des Ganzen dadurch wesentlich beeinträchtigt worden wäre. Ganz besonders war es nicht thunlich, aus der Abhandlung Nr. XIV über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens &c. Alles zu streichen, was in der nächst vorhergehenden Abhandlung Nr. XIII über das Verhältniss des Wissens und Glaubens öfter fast mit denselben Worten schon gesagt war, da sonst die damit verwebten Gedanken sammt den Anmerkungen hätten geopfert werden müssen. Der Uebelstand dieser Wiederholungen, der in dieser Weise kaum in einem der folgenden Bände wieder vorkommen wird, dürfte reichlich durch die Tiefe und den Reichthum der in diese Abhandlungen niedergelegten Gekanken aufgewogen werden. Dagegen entfernte der Herausgeber in allen anderen Fällen unbedenklich diejenigen Wiederholungen, welche in nicht ganz geringer Anzahl früher und anderwärts schon Gesagtes wörtlich wiedergeben, mochte es nun im Text, oder mochte es in den Anmer-

kungen vorkommen. Dieses Verfahren gestattete dem Herausgeber, ohne die vorgezeichneten Grenzen des Umfangs dieses Bandes erheblich zu überschreiten, eine um so ausgedehntere Benutzung der im Nachlass vorhandenen reichen Erläuterungen und Ergänzungen zu den einzelnen Schriften unseres Denkers, die hiedurch indessen keineswegs erschöpft sind, da nur das Wichtigste und Unentbehrlichste zur Mittheilung ausgewählt wurde. Auch gewann der Herausgeber dadurch einigen Raum für literarische Nachweisungen, Widerlegung factisch unrichtiger Auffassungen der Lehren Baaders und mancherlei Erörterungen, welche er, mit dem Anfangsbuchstaben seines Namens (H.) versehen, als Anmerkungen unter den fortlaufenden Text stellte. Diese würden noch viel zahlreicher ausgefallen sein, wenn es der Raum gestattet hätte.

Zur richtigen Erfassung des Charakteristischen der philosophischen Erkenntnisswissenschaft Baaders ist vor Allem die Einsicht wichtig, dass sie unserem Denker mit der philosophischen Logik identisch ist. Die Entgegensetzung der Logik und der Metaphysik ist bei Baader wie bei Fichte, Schelling, Hegel und Krause &c. verschwunden. Kant hatte zwar noch diesen Gegensatz sanctionirt, ja sogar schärfer hervorgehoben, als er vor ihm betont wurde, und ist dadurch der Chorführer der zahllosen neueren Pfleger und Vertheidiger der formellen (d. h. der nichtmetaphysischen) Logik geworden, hatte aber doch bereits die Idee einer speculativen Logik neu geweckt und die Aufmerksamkeit der denkenden Köpfe auf diese Idee hingelenkt. Nach Kant ist die allgemeine Logik die Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder von der blossen Form des Denkens überhaupt. Sie ist daher: 1) die Grundlage zu allen anderen Wissenschaften und somit Propädeutik alles Verstandesgebrauchs, 2) eine allgemeine Vernunftkunst, Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäss zu machen und also nur insofern ein Organon, das aber nicht zur Erweiterung, sondern bloss zur Beurtheilung und Berichtigung unseres Erkenntnisses dient, 3) ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, der lauter Gesetze a priori, also nothwendige und

allgemeine Gesetze enthalten muss, 4) obgleich eine Wissenschaft der blossen Form nach oder von der blossen Form unseres Verstandeserkenntnisses, inwiefern sie von allen Objecten, worauf sie beziehbar ist, abstrahirt, ist sie doch insofern zugleich eine Vernunftwissenschaft der Materie nach, inwiefern sie die Vernunft zu ihrem Objecte hat oder inwiefern sie eine Selbsterkenntniss des Verstandes und der Vernunft ist, nicht zwar nach deren Vermögen in Ansehung der Objecte, sondern vielmehr nur nach deren Vermögen in Ansehung der Form und 5) eine Doctrin oder demonstrirte Theorie, denn sie beschäftigt sich nur mit den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Denkens und beruht somit auf Principien a priori *). Weil es nun aber, sagt Kant, sowohl reine, als empirische Anschauungen gibt, so könnte doch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniss abstrahirte und die auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen ginge, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann. In der Erwartung, dass es vielleich Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloss als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transscendentale Logik heissen müssen, weil sie es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkennt-

*) J. Kants Werke. Herausgegeben von Hartenstein (Leipzig, Modes und Baumann, 1838—1839) I, 334—37. Vergl. II, 90, 91. — J. Kants Sämmtliche Werke Herausgegeben von Carl Rosenkranz und Friedrich Wilh. Schubert. (Leipzig, L. Voss, 1838—42.) III, 171—175. Vergl. II, 56—58.

nisse ohne Unterschied *). Die allgemeine (formale) Logik trägt in den allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes Kriterien der Wahrheit vor. Denn was diesen Gesetzen widerspricht ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Allein obgleich eine Erkenntniss der logischen Form völlig gemäss sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloss logische Kriterium der Wahrheit die negative Bedingung aller Wahrheit, allein den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirstein entdecken. Daher kann sich Niemand wagen bloss mit der Logik über Gegenstände zu urtheilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloss die Benützung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich darnach zu prüfen **).

Besonders die zuletzt angegebenen Bestimmungen haben der Kantischen Bestimmung des Begriffs der Logik eine weitverbreitete Geltung verschafft. Denn das wenigstens schien doch unwiderleglich, dass die Logik als besondere, wenn auch alle anderen philosophischen (und nichtphilosophischen) Wissenschaften bedingende, Wissenschaft ihr eigenthümliches Gebiet haben müsse und folglich nicht die Gegenstände der anderen philosophischen Wissenschaften schon durch blosse Logik erkannt und begriffen werden könnten. Kant hielt aber diese richtige Behauptung irrigerweise für identisch mit der andern, dass folglich die Logik an und für sich selbst eine bloss formale Wissenschaft sei, die allen Gehalt der Erkenntniss ausser sich oder jenseits ihrer Grenzen habe, indess er doch nur höchstens berechtigt war, zu sagen, dass die Logik beziehungsweise und im Verhältniss zu den anderen phi-

*) J. Kants Werke von Hartenstein II, 91—93. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 59—60.

**) J. Kants Werke von Hartenstein, II, 94—95. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 61—63.

losophischen und nichtphilosophischen Wissenschaften als formale Wissenschaft erscheine, womit aber ihr Wesen an und für sich selbst noch gar nicht bestimmt war. Wollte Kant die Logik nicht zu einer völlig gehaltlosen und wesenlosen Wissenschaft herabsinken lassen, so musste er selbst darauf bedacht sein, ihr einen eigenthümlichen Inhalt anzuweisen oder diesen aufzuzeigen und so erklärt er denn in der That selbst, dass die Logik, inwiefern sie die Gesetze des Verstandes und der Vernunft darlege, an diesen allerdings ihre eigenthümliche Materie, ihren eigenen Inhalt und Gehalt habe. Allein diese Behauptung kommt ohnehin nur in seiner von Jäsche herausgegebenen Logik vor, indess man sich in seiner Kritik der reinen Vernunft vergeblich nach einer solchen Bestimmung umsieht. Freilich kann man nicht mit Recht sagen, dass Kants Begriffsbestimmung der Logik in seiner Kritik der reinen Vernunft der in seiner Logik gegebenen ausdrücklich oder geradezu und der Sache nach widerspreche, aber eine gewisse Unbestimmtheit verräth sich doch darin, dass er dort der Frage nach der Materie der Logik ausweicht, indem nur beiläufig die Definition gegeben wird: die Logik sei die Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt. (W. II, 89.) Ebenso weicht Kant in der Kritik der reinen Vernunft bei den Untersuchungen über die Logik (W. II, 88 ff.) der Bezeichnung der (allg.) Logik als einer bloss formalen Wissenschaft aus. Wo er sie im Unterschiede seiner transscendentalen Logik bestimmen muss, nennt er sie sichtlich ausweichend die allgemeine Logik (II, 92). So mangelt zwar Kant die Einsicht, dass die Logik ihren eigenthümlichen Gehalt habe, nicht schlechthin, aber es wird, sofern es sich nicht um die transscendentale, sondern um die allgemeine Logik handelt, weiter kein Gewicht darauf gelegt, und sofort, quasi re bene gesta, vielmehr die formelle Natur der Logik, die nur beziehungsweise, und auch hier nicht so, wie Kant will, wahr ist, an und für sich geltend gemacht. Kant fehlt hier, sofern er die Logik nur als Formwissenschaft behandelt, gegen die logischen Gesetze der Definition, nach welchen der Begriff einer Sache nicht gewonnen wird durch Aufzeigung dessen, was sie im Verhältniss zu einer oder zu anderen

Sachen ist, sondern nur durch oder doch sicher nicht ohne Angabe dessen, was sie selbst an und für sich ist *).

Hat aber die Logik ihren eigenthümlichen Gehalt und ist sie somit eine gehaltvolle Wissenschaft, so ist sie sicher auch eine Wesenwissenschaft, nemlich die Wissenschaft vom Wesen wenigstens des Denkens, und da jede Wesenwissenschaft metaphysisch, so ist auch die Logik metaphysisch. Wenn Kant behauptet, die (allgemeine) Logik sei eine apriorische und doch keine metaphysische Wissenschaft, so lag es ihm ob, erst zu erweisen, dass eine Wissenschaft a priori sein könne, ohne metaphysisch zu sein, wozu er nicht einmal den Versuch gemacht hat, der übrigens nothwendig hätte misslingen müssen. Ist die Logik, wie Kant zugibt, eine apriorische, so ist sie eo ipso auch eine metaphysische Wissenschaft. Diese Behauptung kann auch so gestellt werden: Ist die Logik eine philosophische, so ist sie auch eine metaphysische Wissenschaft. Oder könnte es in der That eine philosophische Wissenschaft geben, welche des Grundcharakters des Philosophischen ermangelte? Wirklich? Dann gibt es wahrhaftig auch ein Wissenschaftliches überhaupt, welches des Grundcharakters des Wissenschaftlichen entbehrt, ein Wahres, das des Grundcharakters der Wahrheit entbehrt, und so des Guten, des Schönen, des Gerechten u. s. w. Diejenigen, welche bei wesentlicher Uebereinstimmung mit der Kantischen Begriffsbestimmung der Logik diese Wissenschaft ganz aus dem Umkreis der philosophischen Wissenschaften verbannten und als blosse Propädeutik zur Philosophie in deren Vorhof stellten, haben damit freilich zwar der Sache nicht Genüge gethan, aber sie handelten doch nach einer richtigeren Einsicht, als die formalistischen Logiker, welche ihr das Wesen einer philosophischen Wissenschaft raubten und sie doch als eine philosophische Wissenschaft geachtet wissen wollten **).

*) Man vergleiche die vortrefflichen Erörterungen Krause's über formale und materiale Wissenschaft überhaupt und insbesondere über die formale oder materiale Natur der Logik in seinen Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen, Dieterich, 1828, S. 271, 276.

**) Diesen Widerspruch liess sich Kant selbst zu Schulden kommen,

Dass aber Kant der Logik, ungeachtet er ihr die Apriorität ihrer Bestimmungen vindiciren wollte, in seiner thatsächlichen Ausführung den Charakter des Philosophischen raubte, ergibt sich schon daraus, dass er dieselben nicht im mindesten wissenschaftlich abgeleitet oder begründet, sondern sie als ein schon Fertiges aus der Aristotelischen Logik herübergenommen hat. Da Kant doch die wissenschaftliche Möglichkeit einer transscendentalen d. h. speculativen Logik statuirte, so gab es also nach Kant zwei Logiken oder mit anderen Worten die Logik trat in zweifacher Gestalt auf und was das allerschlimmste war, die formale Logik wurde nicht durch die speculative, sondern die speculative wurde durch die formale begründet, die doch selbst zwar wohl der leeren Behauptung nach eines wissenschaftlichen Fundaments nicht entbehrte, aber eines solchen der thatsächlichen Ausführung und Leistung nach in der That ermangelte. Dieser Missstand konnte sich auch den scharfsinnigeren Köpfen, die sich über die gewöhnliche gedankenlose Nachbeterei erhoben, nicht verbergen. So kehrte denn Salomon Maimon zunächst das Verhältniss der zwei Kantischen Logiken um und behauptete, die allgemeine oder formale Logik setze nothwendig transscendentale Begriffe und Grundsätze voraus, ohne welche ihre Formen gar keine Bedeutung hätten. Die Kritik der Vernunft, sagt S. Maimon, habe den Uebergang von der Logik zur Transscendentalphilosophie, vom formellen Denken zum reellen Denken gezeigt, sie habe aber nicht gezeigt, wie die Logik selbst zur Würde einer auf allgemein-gültigen Principien ruhenden systematischen Wissenschaft gelangt sei. Die Kritik der Vernunft setze die Logik als eine längst vollendete Wissenschaft voraus, die seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts habe thun dürfen und

indem er die Logik bald eine a priori demonstrirte (also doch wohl eine philosophische, in den Umkreis der philosophischen Wissenschaften fallende) Doctrin (I, 335—37), bald eine blosse Propädeutik (I, 341), bald in einem Athem die Grundlage zu allen anderen Wissenschaften und die Propädeutik alles Verstandesgebrauchs (I, 334) nennt. Vergleiche dagegen die richtigen Bestimmungen bei Krause im Abriss des Systems der Logik als philosophischer Wissenschaft. Göttingen, Dieterich, 1828, S. 9—10.

noch bis jetzt keinen Schritt vorwärts habe thun können *). Da aber die logischen Formen, von ihrer transscendentalen Bedeutung abstrahirt, gar keine Bedeutung hätten, so könne nicht die Logik der Transscendentalphilosophie, sondern diese müsse jener vorausgeschickt werden **).

So begründet die Einwendungen Maimons gegen Kant sind, so blieb doch nach seiner Auffassung der offenbare Missstand einer zweifachen Logik bestehen, ein Dualismus der im ganzen Umfang der Wissenschaften seines Gleichen nicht hat. Auch J. G. Fichte liess in der ersten Gestaltung seines Systems diesen Dualismus der Logik noch bestehen. Um aber Fichte's Ansicht von der Logik genau zu erfassen, müssen wir uns nochmals zu Kant zurückwenden. Dieser merkwürdige Reformator der Philosophie, der eine Fülle von Geist und einen seltenen Grad von Scharfsinn aufbot, um die Vernunft und Philosophie zu demüthigen, ohne für den Glauben eine feste Grundlage zu gewinnen, war beim Lichte betrachtet, denn doch nur von der halben Verzweifelung an der Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntniss der Wahrheit ausgegangen. Er wäre gar nicht auf den Gedanken gekommen, dass es nöthig sei vorerst die Vernunft nach ihrem Vermögen zur Erkenntniss der Wahrheit und des Wesens der Dinge zu untersuchen, wenn ihn nicht schon der Zweifel an diesem Vermögen der Vernunft beschlichen gehabt hätte ***). Er würde aber auch diese Untersuchung für unmöglich haben erachten müssen, wenn er nicht dennoch zugleich wieder vorausgesetzt hätte, die Vernunft müsse doch über ihr Vermögen zur Erkenntniss der Wahrheit gültig und wahrheitgemäss entscheiden

*) J. Kants Werke, Ausgabe von Hartenstein, II, 12. — Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 664.

**) Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens &c. von Salomon Maimon. Berlin, Felisch 1794. S. 404—8.

***) Dieser Zweifel bezog sich nicht auf die Frage, ob die Vernunft ihre ursprüngliche Integrität durch Missbrauch, Sünde &c. theilweise eingebüsst habe, sondern ob sie ihrer ursprünglichen Natur nach fähig sei, die Wahrheit zu erkennen. Der unvernünftigen Annahme eines radicalen Bösen entsprach die eben so unvernünftige Annahme einer constitutiven (radicalen) Trüglichkeit der Vernunft.

können, da diese Untersuchung doch nur vor dem Forum der zu untersuchenden Vernunft und durch sie geführt werden sollte. Wenn daher Kant in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft sagt, er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen *), so hat er also geglaubt, durch Wissen das Wissen aufheben, durch die Vernunft selbst die Vernunft demüthigen zu können, und er hat dies aus keinem andern Grunde für nöthig erachtet, als weil er keinen andern Weg für möglich hielt, dem immer drohender hereinbrechenden Unglauben, nicht an die christliche Religion, denn an diese in ihrer specifischen Bestimmtheit glaubte Kant selbst nicht, sondern sogar an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, also dem Hereinbrechen des Materialismus einen Damm entgegenzusetzen.

Kant wurde dabei eben so sehr von dem Unglauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit und somit an die Erkenntnissfähigkeit der menschlichen Vernunft beherrscht, als zugleich von einem tiefen und starken sittlichen Interesse geleitet. Wenn es Kant auch nicht ausdrücklich sagt, ja wenn er diesen Zusammenhang seiner Gedanken sogar sich selbst zu verbergen strebt, so ist doch leicht zu durchschauen, dass er besorgte oder meinte, der Verstand, seinem strengen, nothwendigen Gang überlassen, zerstöre in seiner Anwendung auf das Uebersinnliche die objective Gültigkeit der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und lange unvermeidlich bei dem Atheismus und Pantheismus &c. an. Da schien ihm keine andere Rettung möglich, als Kritik der reinen Vernunft. Kann diese nicht zeigen, dass die Vernunft gar nicht berechtigt und nicht im Stande ist, ihre Gesetze und Kategorien auf das Uebersinnliche anzuwenden, so hielt Kant Alles für verloren. Vermag aber die Kritik der Vernunft zu zeigen, sann er sich aus, dass die Vernunft ganz unfähig ist, über das Wesen der Dinge wissenschaftlich etwas auszumachen, dann ist die Möglichkeit und die Hoffnung vorhanden, die übersinnlichen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit für den Glauben zu retten.

*) J. Kants Werke. Ausg. v. Hartenstein. II, 26. Ausg. v. Rosenkranz und Schubert, II, 679.

Denn wenn die Vernunft gänzlich unfähig ist, über das Wesen der Dinge, das Uebersinnliche etwas auszumachen, so ist es nicht minder eine Anmaassung zu behaupten, man habe wissenschaftlich die Nichtexistenz Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit erkannt und begriffen, als es eine Anmaassung wäre zu behaupten, man habe wissenschaftlich erkannt und begriffen, dass und was Gott, die Seele, die Welt sei und dass und wie Freiheit und Unsterblichkeit gegründet seien. Ist aber die wissenschaftliche Widerlegung dieser Ideen der Vernunft unmöglich, so ist es nicht widersinnig, die Gültigkeit jener Ideen zu postuliren und im Glauben anzunehmen, da sich Jeder sagen muss, dass er ohne deren Annahme kein sittlicher, rechtschaffener Mensch sein und keinen sittlichen Werth haben würde. Ebendesshalb wird jene Annahme, jener Glaube dem Menschen sogar sittliche Pflicht *).

Die Unfähigkeit der Vernunft zur Erkenntniss des Wesens der Dinge folgt aber nach Kant unwidersprechlich aus der unbestochenen Selbstbetrachtung im Vergleich mit dem, was die vollkommene Wesenserkenntniss erfordern würde **). Unsere Erkenntniss entspringt nach Kants Kritik der reinen Vernunft aus zwei vielleicht aus einer gemeinsamen Wurzel entspringenden Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe). Durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnisse zu dieser Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniss aus, so dass weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe

*) J. Kants Werke. Ausgabe von Hartenstein. IV, 245—54.

**) Es ist doch merkwürdig, dass Kant zu wissen behauptet, was zur vollkommenen Wesenserkenntniss erfordert würde, wenn sie für den Menschen möglich wäre oder sein sollte. Aber wenn die Vernunft vom Uebersinnlichen nichts wissen kann, wie kann sie denn wissen, dass das Angegebene die wahren Erfordernisse der vollkommenen Wesenserkenntniss sind?

eine Erkenntniss abgeben können. Beide sind entweder rein oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniss nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori. Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand. Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntniss entspringen. Desswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat grosse Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aesthetik von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik *).

*) J. Kants Werke. Ausg. von Hartenstein, II, 88—89. Ausg. von Rosenkranz und Schubert, II, 55—56.

Nur unter zwei Bedingungen ist die Erkenntniss eines Gegenstandes möglich. Es bedarf dazu einer Anschauung, durch die der Gegenstand, aber nur als Erscheinung, gegeben wird, und eines Begriffs, durch den ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht*). Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist nicht einerlei.

Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich, also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntniss werden, sofern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. (W. II, 138) Hieraus fliesst nun unwidersprechlich, dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können und dass die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, bezogen werden können. (W. II, 243.)

Zur Charakteristik seiner Erkenntnisslehre hatte Kant mit besonderem Wohlgefallen die Vergleichung mit dem astronomischen System des Copernicus herbeigezogen. „Bisher sagt er, nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um

*) Kants Werke. Ausgabe von Hartenstein, II, 124. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 88.

den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess *).

Allein da nach Kant die Gegenstände der Sinne nur in Rücksicht des Formalen, der allgemeinen Kategorien sich nach dem Verstande richten müssen, der Verstand aber in Rücksicht der besonderen Beschaffenheiten der Sinnesgegenstände sich nach diesen richten muss, so hätte Kant das Verhältniss des denkenden Geistes zu dem Inbegriff der sinnlichen Dinge wohl richtiger dem Verhältnisse der Doppelsterne verglichen, deren jeder den andern umkreiset, so dass sie sich wechselseitig umkreisen. Weit richtiger konnte Baader seine Erkenntnisslehre mit der heliocentrischen Lehre des Copernicus vergleichen.

Denn seine theocentrische Lehre lässt den geschaffenen Geist die absolute Gottessonne, die Natur den Geist und mit dem Geiste die Gottessonne umkreisen. Die Vernunft wurde von Kant wohl als Vermögen der Principien ausgesprochen, aber sie konnte von diesen Ideen keinen constitutiven, sondern nur einen regulativen Gebrauch machen und wurde daher von ihm doch wieder zum blossen Verstande des Verstandes herabgesetzt. Dennoch unterlag sie nach ihm einer unvermeidlichen Illusion, die subjective Grundsätze als objective unterschiebe, eine Illusion, die ihr (der menschlichen Vernunft) unhintertreiblich anhänge, und die selbst, nachdem die Kritik der reinen Vernunft ihr Blendwerk aufgedeckt habe, dennoch nicht aufhören werde, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stossen, die jederzeit gehoben zu werden bedürften **).

Hatte Kant gelehrt, die Erscheinungen setzten zwar etwas voraus, was erscheine, dieses sei aber als Ding an sich völlig unerkennbar, so erklärte nun Fichte für Inconsequenz, dass Kant noch immer das Gegebensein der Erscheinung von Aussen stehen liess, und schritt, eine Philosophie „aus einem Stück“ erstrebend,

*) Kants Werke. Ausgabe von Hartenstein, II, 17—18. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert. II, 670—671.

**) Kants Werke von Hartenstein, II, 278—79. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 241—242.

zum wenigstens der Absicht nach entschiedenen Idealismus fort, indem er das unerkennbar sein sollende Ding an sich völlig aufhob und die gesammte sogenannte gegenständliche Welt aus der einfachen Freithätigkeit des Selbstbewusstseins oder des Ichs mit Hilfe der in ihm selbst entstehenden, nun an die Stelle des fremden Nicht-Ich getretenen Beschränkung zu erklären versuchte. Die vermeinte Realität galt ihm also nur als das Product einer Reihe freier Handlungen des Ichs. Die Denkformen konnten ihm daher auch keine andere Bedeutung haben, als solche Handlungen zu sein. Die Logik erhielt also eine vollkommen veränderte Bedeutung. Die allgemeine Grundwissenschaft, welche die Principien des Erkennens und Denkens, allen Gehalt und alle Formen des Wissens als freie Handlungen des Ichs darstellt, ist nach Fichte die Wissenschaftslehre. Die allgemeine Logik wird erst mit allen ihren Grundsätzen in der Wissenschaftslehre deducirt und bestimmt. Als für sich seiende formelle Wissenschaft ist sie gar keine philosophische Wissenschaft, sie beruht auf einer willkürlichen Abstraction, einer zufälligen Begrenzung der freien Thätigkeit des Geistes. Sie setzt das Erkennen, welches die Wissenschaftslehre ableitet, voraus, und fängt da an, wo diese aufhört. Sie beruht nicht auf dem Verstande, sondern auf der Thätigkeit der schaffenden Einbildungskraft *). Während Fichte bei der ersten Grundlegung seines Systems (1794) neben der transscendentalen Logik noch die gemeine, wenn gleich nicht als philosophische bestehen liess und sogar sagte, dass ihrer Würde dadurch, dass ihr der philosophische Charakter abgesprochen werde, gar kein Abbruch geschehen solle, während er sich hier noch begnügt mit dem Zugeständnisse, dass die formale Logik nicht die Wissenschaftslehre, sondern umgekehrt die Wissen-

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie von J. G. Fichte. (Weimar, 1794) S. 45—48. Vergleiche: Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen von J. G. Fichte. Jena und Leipzig, Gabler, 1795. S. 97. Dann Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Leipzig, 1794. S. 203—4 ff. 2te Auflage. Jena, 1802. S. 2—13, 280 ff. Antwortschreiben an H. Prof. Reinhold. Tübingen, 1801. S. 41—47.

schaftslehre die Logik begründe, während er hier die Logik zwar nicht als eine nothwendige, aber doch als eine höchst wohlthätige Erfindung, um den Fortgang der Wissenschaften, der ohne die Logik zwar auch, aber doch nur später eingetreten sein würde, zu sichern und zu erleichtern, gelten liess, ging Fichte in der letzten Gestaltung seines Systems der gemeinen Logik entschlossener zu Leibe und hob sie völlig auf. Fichte erklärte nun: „Kant war der gemeinen Logik bei weitem nicht so abgeneigt, wie er sollte, und zerstörte sie nicht so von Grund aus, wie es seine Philosophie eigentlich erfordert, und wie wir es in seinem Namen nachholen wollen *). Dies leistet nun auch Fichte von seinem Standpuncte aus vollkommen und mit schlagender Schärfe. Das Ergebniss seiner Entwickelung ist der Hauptsache nach in Folgendem enthalten:

„Die gemeine Logik setzt schon voraus, was sie erklären will, sie beschreibt und definirt nicht, sondern sie exemplificirt nur und exemplificirt falsch. Denn sie hat das Denken selbst nicht begriffen. Sie stellt gar keinen Begriff auf, sondern nur eine Anschauung vom Denken und zwar eine falsche. Dies ist ihr erster Fehler, wodurch sie Verzicht thut auf allen wissenschaftlichen Charakter. Nur Erzeugen aus dem Begriff ist Wissenschaft: da sie den Begriff nicht aufstellt, sondern bloss das Denken betrachtet, wie es ist, so ist sie nicht Wissenschaft, sondern blosse Empirie. Die gemeine Logik hat den Begriff vom Denken nur blind und bewusstlos. Denn, was sie als Denken begreift: Verbindung von Merkmalen zur Einheit einer Vorstellung, findet sie in der That schon geschehen vor sich; nur dass sie dies gar nicht merkt und bloss das Verbinden, welches zu bemerken sie gar nicht unterlassen kann, allein bemerkt. Die gemeine Logik begnügt sich mit dem Blicke des dass, was sie hat, was ihr schlechthin gegeben ist; für ein anderes Bedürfniss, als zu dieser historischen Revision des Gegebenen thut sie das

*) Ueber das Verhältniss der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik in den von seinem Sohne, J. H. Fichte, herausgegebenen Nachgelassenen Werken J. G. Fichte's. Bonn, Marcus, 1834—35. I, 111—112.

Auge nicht auf, oder hat kein Auge. Die Philosophie blickt auf das Werden, die Genesis, über das factische Sein hinweg durchblickend dasselbe. Jenes Auge ist das empirische, dies das wissenschaftliche, jenes vernehmend, dieses verstehend. Jene spricht vom (todten) Sein, diese vom (lebendigen) Werden. Indem also die gemeine Logik und alle daher entspriessende Philosophie das Denken nur als blosses Factum des Selbstbewusstseins hat, ohne dies inne zu werden und ohne darum zu fragen: woher denn ihr Denken? so ist es klar, dass ein solches, nur für den Sinn vorhandenes Denken, selbst Gegenstand des Sinnes, im Sinne bleibt, und dass es ein Widerspruch ist, dasselbe Rechenschaft ablegen zu lassen über das Uebersinnliche. So betrachtet Kant das Denken in seiner Kritik der reinen Vernunft oder der theoretischen: er dachte wohl damals nicht an die praktische: und dies lieferte denn das höchst anstössige Resultat dieser Kritik, welches zu Kants Glücke nur niemals recht verstanden worden ist. Das Geheimniss der Ueberwindung dieses Widerspruches ist, dass die Wissenschaft nicht factische, sondern genetische Erkenntniss sein soll und muss, das Denken nicht zu finden als ein Gegebenes, sondern es einzusehen aus dem Gesetze als ein Nothwendiges; oder eben selber zu denken im Philosophiren, nicht zu beobachten, und zwar das Denken selber zu denken, d. i. es in der Nothwendigkeit seines factischen Seins, nicht in der blossen Anschauung desselben zu finden. Denn die gewöhnliche Logik denkt nicht einmal das Denken, sie schaut es nur an als ein Vorhandenes. Da diese Logik empirisch ist, so ist sie eben nicht Wissenschaft. Es ist sonderbar und eine offenbare Inconsequenz, dass Kant sie dafür gelten lässt. Wie wollte er denn Platz erhalten zu seiner Kritik und zu seiner transcendentalen Logik, welche dieselbe Frage behandelt, wie auch die gewöhnliche Logik, wenn die vor ihm vorhandene Logik das Phänomen schon begründet hätte? Er hat sich blenden lassen durch die äussere Form der Wissenschaft, welche die Logik sich gibt; aber was kann dies beweisen? Auf das Innere kommt es an. Man könnte das Schuhmacherhandwerk in systematisch-wissenschaftlicher Form vortragen, wie Wolf die Aufgabe, einen guten

Mantel oder dauerhafte Ziegel zu verfertigen. Die Logik ist Reproduction des von der Anschauung abgesonderten Denkens im ursprünglichen Wissen. Es ist darum klar, dass die Wahrheit und Richtigkeit des in ihr Aufgestellten sich darauf gründet, ob sie eine richtige und treue Reproduction sei, ob im wirklichen Wissen das Denken eben so vorkomme, wie sie es beschreibt, ob sie in ihrer Beschreibung nichts davon nimmt, oder hinzuthut. Sie ist Bild, ein Bild aber hat kein Verdienst, als das der Treue, dass es Nichts sei durch sich selbst und für sich selbst, sondern Alles durch das in ihm Abgebildete und mit ihm. Und so könnte demnach die Logik ihre Richtigkeit beweisen nur durch eine Vergleichung mit dem in ihr Abgebildeten und der dargethanen Uebereinstimmung des Bildes und des Gebildeten. Also durch ein zweites Bild. Zu diesem aber könnte, wie zum ersten, sie auch nur durch Reproduction kommen. Wie soll nun die zweite Reproduction anders ausfallen, als die erste, und falls sie anders ausfiele, woher wollte sie beweisen, dass sie besser ausgefallen sei? Etwa durch die dritte, vierte, fünfte? Welche kann irgend ein grösseres Recht haben, als die andere? Es gibt also kein Mittel, die Reproduction zu prüfen, ausser durch sich selbst, und so kommt denn die Reproduction und so auch die Logik niemals aus sich heraus und kann sich selbst gar nicht prüfen. Ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit hängt ab vom Ungefähr.

Wir dagegen, von Reproduction gar nichts wissen wollend und dieselbe ganz überspringend, haben ein solches Bild des ursprünglichen Denkens, das seine Richtigkeit selbst beweiset. Es ist aus dem schlechthin angeschauten Gesetze, durch welches das Denken da ist, gefolgert. Unsere Erkenntnissquelle ist nicht die Beobachtung und Reproduction, welche gänzlich ihrer Dienste entlassen sind, sondern die intellectuelle Anschauung des Gesetzes. Jetzt könnte man sagen, ist ein Kriterium der gewöhnlichen Logik gefunden, mit dem Verstandesbilde des Denkens muss ihr factisches Reproductionsbild desselben übereinstimmen. Wohl: die Absicht war, ein Bild des Denkens zu haben: dies haben wir und zwar ein solches, das den Beweis seiner Richtigkeit in sich selbst trägt. Wozu braucht man denn noch ein

zweites zu bilden, das seinen Beweis nicht in sich selbst trägt, das richtig nur ist, insofern es mit dem ersten durchaus übereinstimmt, und die blosse Wiederholung desselben ist? Wozu diese zweimalige Setzung desselben, und wie ist sie überhaupt möglich. Also die gemeine Logik ist durch eine wissenschaftliche Philosophie, und durch einen Theil derselben, die transscendentale Logik, ganz und gar aufgehoben und vernichtet. Sie war ein für die Entwickelung des menschlichen Geistes nothwendiger Versuch, durch empirische Beobachtung das zu finden, zu dessen Gesetze sich die Einsicht noch nicht erhoben hatte. Jetzt wird es eingesehen aus dem Gesetze; die empirische Beobachtung fällt darum weg. Nachdem der Tag angebrochen ist, wird das Organ, wodurch man in der dicken Finsterniss freilich allein sich orientiren konnte, das Tappen, des Dienstes entlassen. Eine lästige und der Wissenschaftslehre sehr beschwerliche Inconsequenz von Kant war es, dass er neben seiner transscendentalen Logik doch die gemeine wollte stehen und gelten lassen.“ (Vergl. Fichte's nachgelassene Werke B. I, Seite 121, 126 &c. 324 &c. und besonders 327, 328, 329, 330.)

Schelling sprach sich im Wesentlichen ganz übereinstimmend mit Fichte über die Logik Kants aus. In seiner Schrift: System des transscendentalen Idealismus*) sucht er zu zeigen, dass Wissenschaftslehre nur möglich sei, wenn das Wissen ein absolutes Princip in sich selbst habe, in welchem die ursprüngliche Form und der ursprüngliche Inhalt sich wechselseitig durcheinander bedingten. Wenn aber hienach kein formelles Princip gedacht werden könne, ohne ein materielles, und kein materielles, ohne ein formelles vorauszusetzen, so sei es offenbar eine falsche Voraussetzung, die (formalen) Grundsätze der Logik als unbedingte, nicht ableitbare zu behaupten. Die Logik könne also nur durch Abstraction von bestimmten Sätzen der Wissenschaftslehre entstehen.

In seinen geistvollen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums zählt Schelling die formale Logik

*) System des transscendentalen Idealismus von Schelling (Tübingen, Cotta, 1800) S. 33—37.

ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie. „Versteht man unter Logik eine rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende Wissenschaft, so wäre diese an sich eine der Philosophie direct entgegengesetzte Scienz, da diese eben auf die absolute Einheit der Form und des Wesens geht.... Sie ist demnach eine ganz empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt.... Auf die vorausgesetzte Absolutheit der Logik gründet sich ganz die sogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche diese nur in der Unterordnung unter den Verstand kennt. Wäre keine andere Erkenntniss des Absoluten, als die durch Vernunftschlüsse, und keine andere Vernunft, als die in der Form des Verstandes, so müssten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategorische Erkenntniss des Unbedingten und Uebersinnlichen, wie Kant lehrt, Verzicht thun." *)

Während Schelling die frühere Gestalt seines Systems in eine höhere Weltanschauung emporzubilden begonnen hatte, erschien in den Jahren 1812 bis 1816 Hegels Wissenschaft der Logik, ein Werk von Epoche machender Bedeutung. Zunächst zeigt sich Hegel mit Fichte und Schelling gegen die Kantische Logik einverstanden, wie denn im Grunde Alles, was Hegel im Anfang seiner Einleitung zur Logik vorbringt, schon von Fichte und Schelling mit andern Worten gesagt worden war. Hegel erkennt ausdrücklich an, dass der transscendentale Idealismus die Nichtigkeit des Kantischen Dings an sich erkannt und den Zweck gehabt habe, es vollends zu zerstören, auch habe diese Philosophie den Anfang gemacht, die Vernunft aus sich selbst ihre Bestimmungen darstellen zu lassen. Aber die subjective Haltung dieses Versuchs habe ihn nicht zur Vollendung kommen lassen, und weiterhin sei diese Haltung und mit ihr auch jener Anfang und die Ausbildung der reinen Wissenschaft aufgegeben worden. **)

*) Methode des akademischen Studium (Tübingen 1803) von Schelling S. 17—30.

**) Hegels Werke, III, 26—32.

Nach Hegel ist nun die Vernunft selbst das Substantielle oder Reelle, das alle Bestimmungen in sich zusammen hält. Das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge sind eines und dasselbe. Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewusstseins, worin die Wahrheit der Gewissheit und die Gewissheit der Wahrheit gleich geworden ist. Die reine Wissenschaft enthält somit den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Das an sich Seiende ist somit Begriff und der Begriff das an sich Seiende. Die Logik ist sonach das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens, die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. Nur in seinem Begriffe hat etwas Wirklichkeit. Die Denkbestimmungen sind nicht bloss Formen des selbstbewussten Denkens, sondern auch des gegenständlichen Verstandes *).

Die Methode der reinen Wissenschaft ist das Bewusstsein über die Form der inneren Selbstbewegung der Wissenschaft. Es kommt hier Alles auf die Erkenntniss an, dass das Negative ebenso sehr positiv ist, oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, dass eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist, dass also im Resultat wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt. In diesem Dialektischen und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht das Speculative **).

*) Hegels Werke III, 33, 35, 37.

**) Hegels Werke III, 41, 43, 44. — Hegel verwechselt hier die Vereinbarkeit des Unterschiedenen mit jener des Widersprechenden und fällt dadurch unvermeidlich der Sophistik anheim, gegen welche schon Sokrates, Platon und Aristoteles durch Vertheidigung des Satzes von der Unvereinbarkeit des contradictorisch Widersprechenden ein unerschütterliches

Die Logik ist etwas Anderes für den, der zu ihr hintritt, und etwas Anderes für den, der von den concreten Wissenschaften zu ihr zurückkommt. Wer zur Wissenschaft hinzutritt, findet in der Logik zunächst ein isolirtes System von Abstractionen, das, auf sich selbst beschränkt, nicht über die andern Kenntnisse und Wissenschaften übergreift.... Die erste Bekanntschaft mit der Logik schränkt ihre Bedeutung nur auf sie selbst ein; ihr Inhalt gilt nur für eine isolirte Beschäftigung mit den Denkbestimmungen, neben der die andern wissenschaftlichen Beschäftigungen ein eigener Stoff und Inhalt für sich sind, auf welche das Logische nur einen formellen Einfluss hat. Erst aus der tiefern Kenntniss der andern Wissenschaften erhebt sich für den subjectiven Geist das Logische als ein nicht nur abstract Allgemeines, sondern als das den Reichthum des Besonderen in sich fassende Allgemeine, als die allgemeine Wahrheit, als das Wesen alles sonstigen Inhalts *).

Kant hatte es für die Hauptfrage aller Philosophie erklärt: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? **) mit andern Worten: Gibt es eine von der Erfahrung unabhängige Erkenntniss? Zuverlässig, antwortet Kant sich selbst, denn unter den mannigfaltigen Vorstellungen, die nur Einzelnes, Wechselndes, Unvollständiges enthalten, finden sich in unserem Bewusstsein zugleich solche, denen wir das Prädicat der Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht absprechen können. Nothwendigkeit und Allgemeinheit bezeichnen aber den Charakter der apriorischen Erkenntnisse; denn weil Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht aus dem Empirischen herstammen kann, so gehört es der Spon-

und also auch durch Hegel nicht erschüttertes Bollwerk aufgerichtet haben. Vergl. Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre von H. M. Chalybäus. Kiel, Schwers, 1846. S. 39, und: Die moderne Sophistik beleuchtet von Chalybäus. Kiel, Schwers, 1842. Vergl. auch Ueber Begriff und Möglichkeit der Philosophie von Ed. Schmidt S. 109—11. — Die Fundamentalphilosophie in genetischer Entwickelung mit besonderer Rücksicht jedes einzelnen Problems, von Dr. J Fr. J. Tafel (Tübingen, 1848) I, 280—316.

*) Hegels Werke III, 45—47.

**) J. Kants Werke von Hartenstein, II, 49.

taneität des Denkens an, oder ist a priori *). Die (logischen) Denkbestimmungen oder Verstandesbegriffe (die Kategorien) begründen die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnisse. Indem sie überhaupt Beziehungen enthalten, bilden sie synthetische Urtheile a priori. Ein System von Begriffen, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern nur mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt, würde Transscendentalphilosophie sein. Die Theile der Transscendentalphilosophie würden dann sein nach den zwei Quellen der menschlichen Erkenntniss, der Sinnlichkeit und des Verstandes: 1) Die Transscendentalsinnenlehre (Aesthetik), 2) die Transscendentallogik. Jene wäre die Wissenschaft von den Vorstellungen a priori, welche die Sinnlichkeit als Bedingungen, unter denen uns Gegenstände gegeben werden, betreffen. Diese wäre die Wissenschaft der Begriffe, die sich bloss als Handlungen des reinen Denkens a priori auf Gegenstände beziehen, oder die Wissenschaft der reinen Verstandes- und Vernunfterkenntniss, durch welche wir Gegenstände völlig a priori denken **).

Allein nach der Art, wie Kant die Spontaneität des Denkens zur Receptivität der Sinnlichkeit stellt, ist es rein unbegreiflich, wie es solche Erkenntnisse a priori soll geben können. Wir haben gehört, dass nach Kants eigenen Worten weder Begriff ohne Anschauung, noch Anschauung ohne Begriff Erkenntniss geben können. Dann ist ja aber jede von der Erfahrung unabhängige Erkenntniss schlechthin unmöglich und somit gibt es auch keine Erkenntnisse a priori, es müsste denn Begriffe geben können, die nichts begreifen und doch Begriffe wären. Es ist ein Widerspruch: einerseits zu behaupten, Erkenntnisse a priori seien solche, welche aller Erfahrung zu Grunde lägen und die-

*) Die Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Wahrheiten an sich selbst ist bekanntlich keine Kantische Erfindung. Vergl. die scharfsinnige Auseinandersetzung dieses Unterschiedes bei Leibniz in Ulrichs Uebersetzung seiner philosophischen Werke (Halle, Hendel, 1778) I, 89 ff.

**) Kants Werke von Hartenstein, II, 53 ff., 131, 168. — Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 25 ff.

selbe erst möglich machten und andererseits doch wieder zu behaupten, die Begriffe a priori, welche die Erfahrung bedingen oder möglich machen sollen, seien ohne die durch sinnliche Erscheinung bedingte Erfahrung völlig leer. Nach dieser Lehre ist der Verstand ein Inbegriff von inhaltlosen Formen und die Sinnenwelt ein formloser Stoff. Nun gibt es aber nirgends und in keiner Sphäre des wirklichen Seins eine inhaltlose Form und in keiner einen formlosen Inhalt oder Stoff*). Ueberall sind Form und Inhalt beisammen oder ineinander. Hätte der Geist nicht seinen Inhalt in sich selbst, so vermöchte er nie einen ausser ihm seienden Inhalt zu begreifen und hätte der ausser dem Geiste seiende Inhalt nicht seine ihm eigenthümliche Form, so könnte er nie begriffen werden. Nicht die Behauptung, dass es eine Erkenntniss a priori und eine Erkenntniss (Kenntniss) a posteriori gebe, sondern die Begriffsbestimmung der ersteren und die Bestimmung des Verhältnisses der ersteren zu der zweiten und dieser zu jener ist das Grundirrige in dem Systeme Kants. Gibt es eine Erkenntniss a priori, so kann sie nicht eine bloss formelle sein, so muss sie nothwendig ihren bestimmten Inhalt haben und somit eine gehaltvolle Erkenntniss sein. Ist alle apriorische Erkenntniss bloss formell und somit gehaltlos, gewinnt die Erkenntniss nur Gehalt durch das erfahrungsmässige Sinnliche, so ist dieses die Hauptsache, der Kern, die eigentliche Substanz alles Erkennens, die Philosophie sinkt trotz alles Sträubens doch zum Empirismus, dann zum Sensualismus und schliesslich zum Materialismus herab. Denn es gibt dann keinen anderen Gehalt der Erkenntniss, als den aus den Sinnen und der Sinnenwelt stammenden. Ohne sinnlichen Gehalt ist die Erkenntniss völlig leer, eine hohle Form, ein Schemen oder Schatten. Unter dieser Voraussetzung würde es nicht nur mit dem Gehalte der Logik, sondern auch mit dem Gehalte der Ethik &c. schlecht bestellt sein.

*) Diese Wahrheit hat auch Schulze mit Feinheit ausgeführt in seiner Psychischen Anthropologie. 3te Auflage (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1826) S. 192. Jacobi ohnehin verwarf die Kantische Trennung. Vergl. dessen Werke, II, 263, „Jede Wahrnehmung ist an sich schon ein Begriff.“ Ib. 272.

Kants bewusstlose Richtung auf die Natur als Sinnenwelt verräth sich deutlich aus dem für seine Philosophie verhängnissvollen Irrthum, womit er seine Kritik der reinen Vernunft eröffnete, dass er kein anderes Erfahrungswissen kennt, als das sinnliche oder durch die Sinne vermittelte *). Als ob die Seele, der Geist nicht ein Erfahrungswissen von sich selbst, von dem eigenen inneren Leben hätte! Warum hat Kant überhaupt nicht gefragt und erforscht, ob der Geist nicht auch ein Erfahrungswissen von andern Geistern und endlich selbst von Gott habe oder doch haben könne? **) Welche andere Gestalt hätte seine Philosophie gewinnen müssen, wenn er die Bedeutung dieser Fragen sich klar gemacht hätte! Freilich ganz und gar konnte Kant unmöglich das Erfahrungswissen des Geistes von sich selbst ignoriren. So hinkt denn hintennach die Unterscheidung des äusseren und des inneren Sinnes. Aber der innere Sinn wird von Kant nur für die Form erklärt, unter der die Anschauung der Seele von ihrem Zustande allein möglich ist, er gibt durchaus keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object, nur von der Art, wie sie sich erscheint, nicht wie sie ist. Der Seele Anschauung ist nicht intellectuell ***). Aber auch so würde Kant die Anwendbarkeit der aprorischen Denkformen auf die Erscheinungen der Seele in ihr selbst haben principiell aussprechen müssen, wenn er consequent sein wollte. Dies geschah aber nicht von Kant, obgleich er hintennach freilich sich jene Anwendung factisch erlaubt, da ja sonst nicht einmal eine empirische Psychologie als Wissenschaft, geschweige eine philosophische Moral, Rechtslehre, Religionslehre &c. möglich gewesen wäre. Jede Form ist Form ihres bestimmten Inhaltes und setzt also diesen voraus. Die vom Inhalt gesonderte Form ist nur eine Abstraction vom concreten Inhalt, ohne dessen Vorhandensein sie selbst unmöglich ist; so wie freilich auch der Inhalt ohne das

*) J. Kants Werke von Hartenstein, II, 35, 39, 60.

**) Ueber Begriff und Möglichkeit der Philosophie. Andeutungen zu einer Kritik des Erkennens und Denkens. Von Dr. Prof. Eduard Schmidt. (Parchim, Hinstorff, 1835) S. 255.

***) Kants Werke, II, 62, 84, 146.

Vorhandensein der Form unmöglich ist. Der von der Form gesonderte Inhalt ist ebensosehr eine Abstraction, als die inhaltlose Form *). Die Erkenntniss ist Einheit der Form und des Inhaltes. Nicht bloss die Form der Erkenntniss ist gedacht, sondern auch ihr Inhalt. Der Inhalt bezieht sich nun entweder auf übersinnlich Mögliches und Wirkliches, oder auf Sinnliches, oder auf Wirkliches, welches übersinnlich und sinnlich zugleich ist.

Kants Erkenntnisslehre hat die Wissenschaft nicht um eine Stufe höher geführt, als Leibniz bereits erreicht hatte, sondern mit ihr sank sie um eine Stufe tiefer herab, mit dem doppelten Hang, entweder vollends zum Empirismus und Materialismus herabzufallen, oder die wahre Mitte oder Mitte der Wahrheit zum Idealismus zu überfliegen. Kant hatte sich als eine Art von juste milieu zwischen Locke und Leibniz gestellt und nach Art der aus Halbheit hervorgehenden Vermittlungsversuche jedem von beiden Gegnern das Compliment gemacht, dass er beziehungsweise gegen den anderen Recht habe, darum aber auch wieder beziehungsweise Unrecht. Leibniz hatte nach Kant Recht, ein apriorisches Wissen Locke gegenüber behauptet zu haben, Unrecht aber, diesem apriorischen Wissen eine reale Bedeutung, einen wesenhaften Gehalt beigelegt zu haben. Locke hatte nach Kant Recht zu behaupten, dass wir keine andere reale, inhaltvolle Erkenntniss besässen und besitzen könnten, als die aus der Sinnenwelt geschöpfte, Unrecht aber, zu behaupten, alle Erkenntniss stamme aus der Erfahrung und es gebe somit keine andere als Erfahrungserkenntniss oder Kenntniss. Der ganze Kantische formale Apriorismus sinkt aber schon vor dem einzigen Satze des Leibniz, dass alles Bewusstsein ein reales sei, dass die Seele nicht leer sei und erst von aussen erfüllt werden müsse, dass sie sich selbst angeboren sei, wonach denn die ihr immanenten, angeborenen, apriorischen Wahrheiten nothwendig gehaltvolle, und keine leeren Formen sein konnten **).

*) Vergl. Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie von Prof. J. Sengler. I, 33 &c.

**) G. W. von Leibniz Philosophische Werke nach Raspens Sammlung. A. d. Fr. übers. von Ulrich, I, 94, 96 ff., 136—167. Wenn gleich die

Gleichwie Kants Behauptung, dass alle reale Erkenntniss das Sinnliche zum Gegenstande habe, ein Rest von Sensualismus im Kantischen Systeme ist, so muss seine Annahme von a priori im Geiste bereitliegenden leeren Denk- und Anschauungsformen als der Keim des Idealismus und Subjectivismus angesehen werden. Der Idealismus, sagt J. H. Fichte *), mit Recht, ergab sich nothwendig, sobald nur das Princip, das (formale, leere) Allgemeine als Apriorisches zugleich zum Subjectiven des Bewusstseins zu machen, mit Consequenz durchgesetzt wurde. Als bloss formales, leeres Allgemeines konnte das Apriorische indessen schon gar nichts anderes sein, als ein bloss Subjectives des Bewusstseins. Objective Erkenntniss ist damit in keiner Weise zu erreichen. In und an sich selbst sind sie leer von allem Erkenntnissinhalt, auf die sinnlichen Dinge angewendet wird der Verstand über das Wesen dieser Dinge um nichts klüger, und auf die übersinnlichen Gegenstände sind sie schon gar nicht anwendbar, weil diese nach Kant der Anschauung niemals sollen gegeben werden können. Jeder Versuch, diese Formen auf übersinnliche Dinge anzuwenden, ist nach Kant ein Ueberschreiten der Grenzen des Erkenntnissvermögens und führt also zu Phantomen und Einbildungen **).

Leibnizische Lehre vom Aprorischen der Erkenntniss höher steht als die Kantische, so folgt daraus noch nicht, dass sie allen Anforderungen genüge. Krause behauptet, dass die Kategorien nicht, wie Leibniz für genügend erachtet, bloss der Möglichkeit nach (virtuell, potentiâ, virtualiter) im Geiste sich vorfänden, sondern dass sie der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach zugleich im Geiste vorhanden seien. Vorlesungen über die psychische Anthropologie, von C. Chr. Fr. Krause. Herausgegeben von Prof Dr. Ahrens. Göttingen, Dieterich, 1848. S. 109.

*) Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel. Zweite Ausgabe. (Sulzbach, Seidel, 1841) S. 188.

**) Dennoch musste Kant, wie bereits gezeigt, die Anwendung der logischen Denkformen auf Uebersinnliches zulassen, jedoch freilich nur als Erscheinung. Denn die Seele ist doch auch nach Kant etwas Uebersinnliches. Oder soll Kants Behauptung, die Seele habe keine intellectuelle Anschauung von sich, sie werde nur ihrer Zustände als Erscheinungen gewahr, das Bewusstsein seiner selbst sei noch lange keine Erkenntniss seiner selbst, die Möglichkeit offen lassen, dass das Wesen der Seele eine materielle Substanz sei? Dann wären aber doch immer noch die Er-

Auf die sinnlichen Dinge können jene allgemeinen Formen zwar angewendet werden, weil sie der Anschauung gegeben werden können. Allein da sie von uns nur nach den in unserem Geiste liegenden Formen und Gesetzen des Denkens und der Anschauung erfasst zu werden vermögen, so erfahren wir, wie gesagt, doch nichts von dem Wesen der sinnlichen Dinge selber, sondern nur davon, wie sie uns den Gesetzen unseres Denk- und unseres Anschauungsvermögens gemäss erscheinen. Denn wir haben nach Kant in den Kategorien und den Formen der sinnlichen Anschauung nicht etwa Gesetze der Natur vor uns, nach welchen sich die Naturwesen wirklich verhalten, sondern es sind nur Gesetze unserer eigenen denkenden und anschauenden Natur, des Verstandes und der Sinnlichkeit, in und nach denen sie sich bewegen muss. Die Denknothwendigkeiten oder Kategorien können uns daher auch nur sagen, wie die Verhältnisse der Dinge unter einander gedacht werden müssen und sie sagen dies mit ausnahmsloser Allgemeinheit und Gültigkeit für alles vernünftige, menschliche Denken; allein ein reines unmittelbares Auffassen des Gegebenen ins Bewusstsein, so dass wir ihm nicht im Auffassen eine subjective Form verliehen, ist schlechterdings unmöglich. Folglich ist auch der gesammte Inhalt der Erscheinung der Dinge subjectiv, und wir haben keine Beschaffenheit des Dings an sich selbst kennen gelernt.

Diese Subjectivität ist nur eine in Bezug auf das menschliche Geschlecht allgemeine und keine bloss individuelle. Denn die Denknothwendigkeiten und Anschauungsformen sagen aus, wie sich alle Menschen die Dinge nothwendig vorstellen müssen, enthalten aber nicht die geringste Gewissheit darüber, ob jene Vorstellungen ihren Objecten entsprechen. Zu einer andern, höheren und objectiven Gewissheit kann es nach Kant der Mensch nicht bringen *).

scheinungen der Seele im Bewusstsein übersinnlich und es wäre nur der kleine Widersinn zu erklären, wie eine sinnliche Substanz übersinnlicher Erscheinungen fähig sein soll.

*) Vergl. Historische Entwickelung der specul. Philosophie von Kant bis Hegel. Von Chalybäus. 3te Auflage (1843) S. 19—49.

Die Denkgesetze und Anschauungsformen haben zwar für alle Menschen ausnahmelose Gültigkeit, d. h. alle Menschen müssen darin nothwendig übereinstimmen, aber ob jene Gesetze und Formen auch für etwa existirende aussermenschliche (ausserirdische?) Intelligenzen, oder für eine absolute Intelligenz Gültigkeit haben oder nicht, bleibt ewig unentschieden. Die menschliche Intelligenz muss Alles nach den Gesetzen der Identität, des Widerspruchs, des Grundes und der Folge denken. Ob dies aber auch für nichtmenschliche Intelligenzen gälte oder gilt, bleibt ewig unausgemacht. Wenn alle Menschen darin übereinstimmen müssen, dass 10 $\times$ 10 $=$ 100 ist, so fragt es sich sehr, ob nichtmenschliche Intelligenzen nicht eine geringere oder eine grössere Zahl als das Product von 10 in 10 denken müssen, so wie es sich fragt, ob vor der göttlichen Intelligenz jene Rechnung probehaltig befunden würde *).

Wenn dergleichen Vorstellungen dem Forscher auf dem Wege seiner Untersuchungen begegnen und wenn er auf kurze Zeit damit zu schaffen hat, wissenschaftlich und gründlich darüber hinauszukommen, so kann man sich darüber nicht sehr verwundern. Wenn aber ein so reichbegabter Geist, wie Kant, bei dieser Vorstellung als dem Ergebniss der Forschungen seines Lebens mit der Prätension anlangt, dass solches Ergebniss für alle Zeiten unerschütterlich bestehen und als non plus ultra menschlicher Weisheit anerkannt werden und bleiben soll, dann hätten die Zeitgenossen Kants billig im höchsten Grade erstaunen sollen, anstatt solchem Systeme schaarenweise zuzufallen und den Scharfsinn und Tiefsinn seines Urhebers über Alles zu bewundern **).

*) Das wäre in der That ein herrliches Universum, von dem es denkbar wäre, dass es aus zählbaren oder unzählbaren Geisterwelten und Naturwelten bestünde, deren jegliche nach denen der übrigen widersprechenden Gesetzen eingerichtet wäre, denen insgesammt der Einrichter in seinen eigenen Gedanken widerspräche! Vergl. Ueber Begriff und Möglichkeit der Philosophie. Andeutungen zu einer Kritik des Erkennens und Denkens, von Prof. Dr. Eduard Schmidt. (Parchim, 1835, Heinstorff) S. 98.

**) Es gereicht Baader ebensosehr zur Ehre, dass er Kants Schriften auf das eifrigste schon als junger Mann studirte und sie nach ihrer ganzen

Da Kant im Grunde doch selbst die Voraussetzung macht oder im guten Glauben sich an die Forschung begibt, dass die Wahrheit sei und dass nicht alle Wahrheit unerkennbar und unerreichbar sein könne, weil er sonst sich auch keinen Erfolg von seiner Untersuchung über das Vermögen der Vernunft hätte versprechen können, so kann das trostlose Ergebniss seiner Untersuchung nur auf Mangel an Tiefe, Scharfsinn und Gründlichkeit des Forschens beruhen. Kant lässt sich gleich von vornherein eine Inconsequenz zu Schulden kommen, inwiefern es sich widerspricht, dem intelligenten Wesen die Fähigkeit zur Erkenntniss auch nur einer einzigen Wahrheit zuzugestehen, ohne ihm die Fähigkeit zur Erkenntniss aller Wahrheiten zuzugestehen, weil vermöge des Zusammenhangs aller Wahrheiten auch nicht eine einzelne erkennbar sein könnte, wenn nicht alle erkennbar wären. Der Charakter der Kantischen Erkenntnisslehre kann nur als der der Entzweiung und des inneren Selbstwiderspruchs bezeichnet werden, da er zwei Erkenntnissquellen statuirt (wenn man Verstandes- und Sinneskenntniss Erkenntniss nennen darf), den Verstand und den Sinn, die er als Momente der Einheit des erkennenden Geistes nicht zu begreifen weiss. Wie bei ihm Spontaneität und Receptivität, Verstand (oder Vernunft) und Sinn, Apriorisches und Aposteriorisches völlig geschieden auseinander gerissen sind, so unvermeidlich alsdann auch Inhalt und Form, Stoff und Gestalt der Erkenntniss *). Auf diesem Wege konnte daher die Wissenschaft der Logik nicht zu der ihr angemessenen Gestaltung gelangen.

J. G. Fichte unterschied zwischen dem Buchstaben und dem Geiste der Kantischen Philosophie. Nach jenem betrachtet konnte er den Dualismus, den Mangel an Einheit in ihr nicht verkennen.

Macht auf sich wirken liess, als dass er nach kurzem, doch nie völligem und auf den Grund gehendem Ergriffensein mit urkräftigen Flügelschlägen des Geistes sich himmelweit über ihn erhob. Vergl. den 11ten Band dieser Gesammtausgabe der Werke Baaders. Anhang: Vorläufiger Bericht über Kants Umgestaltung der Metaphysik von Prof. v. Schaden. S. 405—434.

*) Vergl. Die trefflichen Bemerkungen Troxlers in seiner Logik, III, 152—160 und 164—67.

Der Geist seiner Lehre schien ihm vor Allem Einheit des Princips zu verlangen, und nach den Kantischen Grundlagen konnte diese Einheit unmöglich in etwas Anderem, als im Bewusstsein, im Ich gesucht werden. Fichte suchte also die Einheit des Princips dadurch herzustellen, dass er das gesammte Wissen von der Thätigkeit des Vorstellens, innerlichen Bildens, des Bewusstseins ableitete. Sobald damit Ernst gemacht wurde, musste natürlich alles Wissen apriorisches Wissen werden und ein aposteriorisches Wissen musste so gut wie vollig verschwinden, wie denn Fichte in seinen Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre vom Jahre 1813 wörtlich sagt: dass das Wissen ohne Ausnahme alle Gestaltung sich selbst gebe, dass es ausser seinen Gestaltungen ganz und gar nichts gebe, dass die Dinge oder das Sein selbst nur eine im Wissen selbst begründete Gestalt desselben seien und es darum Dinge gar nicht gebe ausser im Wissen, dass die Wissenschaftslehre darum Alles apriorisch erkenne und ein Aposteriori in diesem Sinne gar nicht zugebe *).

Aber in welchem andern Sinne konnte denn die Wissenschaftslehre ein Aposteriori zugeben? Die Consequenz hätte verlangt: in ganz und gar keinem Sinne kann ein Aposteriori zugegeben werden. In irgend einem Sinne muss sie aber doch wider Willen ein solches zugeben. Schon dies beweist, dass auch die Fichtesche Theorie ein innerer Widerspruch durchzieht und dass der Kantische Dualismus auch von Fichte nicht überwunden wurde. Dies enthüllt sich vollkommen in dem Zugeständniss, dass das Ich von unbegreiflichen Schranken eingeschlossen sei, dass dem Ich das Sichselbersetzen unbewusst geschehe &c. &c.

Wie? ein von für dasselbe unbegreiflichen Schranken eingeschlossenes Ich, ein Ich, welchem das Sichselbersetzen unbewusst geschieht, soll ein Absolutes sein, aus ihm, das sich selber nicht zu erklären vermag, soll Alles, was da ist, Himmel und Erde erklärbar sein? Aus welchem Ich, müssen wir weiter fragen, aus dem individuellen? Aber aus welchem individuellen? aus

*) J. G. Fichte's nachgelassene Werke, I, 131.

jedem? Also alle anderen Ich wären Setzungen jedes Ichs und nur Setzungen jedes Ichs? Wer kann diesen Widersinn ausdenken? Oder soll Alles aus einem absolut universellen Ich erklärbar sein? Aber doch nicht aus einem universellen Ich, welches nichts weiter als die abstracte Einheit und Allgemeinheit aller concreten Ichwesen wäre? Ein solches abgezogenes Ich wäre gar kein Ich. Die Erklärung kann also nur aus dem absoluten Ich gelingen, wenn dies absolute Ich der absolut seiner selbst bewusste unbedingte Geist ist.

Eben so wenig gelang es Schelling trotz aller Scheinidentificationen den von Kant und Fichte ererbten Dualismus zu überwinden, und zwar so wenig, dass derselbe sogar in Schellings späterer, dem Theismus zugewandter Lehre in der Behauptung sichtbar wird, dem Bewusstsein Gottes sei ein unvordenkliches blindes Sein vorauszusetzen und erst durch Ueberwindung desselben erhebe sich Gott actu zum vollendeten Bewusstsein *).

Nicht weniger legt sich jener Dualismus in dem System Hegels zu Tage. Denn „der schwere Schritt von der Idee zur Wirklichkeit" **) gelingt ihm nicht, gleichwie er Schelling nicht gelungen war. Die Natur ist und bleibt auch bei Hegel nur der Abfall der Idee von sich selbst, der Abfall, somit der Wider-

*) Es soll und darf nicht verkannt werden, dass Schellings Irrung darum Entschuldigung verdient, weil er sich nicht wie die Meisten die Sache leicht machte, weil er das zu lösende Problem schärfer und klarer erkannte, als die Meisten vor ihm: nämlich das Problem: wie Geschichte als möglich gedacht werden kann, wenn Gott in jeder Beziehung ewig Alles schon ist, was er sein kann? Spinoza leugnete eben darum alle Geschichte, sofern Geschichte Entwickelung von einem Anfangspuncte zu einem Ziele ist, weil nach ihm Gott ewig Alles ist, was er sein kann. Eben darum leugnete Spinoza alle Zwecke in der Thätigkeit Gottes und folglich die Geistigkeit, d. h. die Persönlichkeit Gottes. Schelling glaubte daher der Geistigkeit Gottes und der Realität der Geschichte die rechte Grundlage zu gewinnen, wenn er Gott selbst in den geschichtlichen Process einführte. Die Frage ist nur, ob er es in einer Weise gethan hat, die sich mit der nicht anzutastenden Vollkommenheit Gottes verträgt? Baader wenigstens leugnet dies auf das Bestimmteste.

**) Schelling in der Vorrede zu Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Uebers. v. Dr. H. Beckers. (Stuttgart u. Tübingen, Cotta, 1834) S. XIV.

spruch, das Böse ist nicht bloss überhaupt nothwendig, und so lange die Natur ist (und sie wird immer sein), beharrend, sondern er bringt auch sogar die Idee mit sich selbst in Zwiespalt, Zerwürfniss und Widerspruch, wenigstens inwiefern sie sich in der Natur und in dem endlichen Geiste entwickelt und es doch nur selbst und allein ist, die sich in deren verschwindenden Gestaltungen verwirklicht. Selbst die reine Idee an und für sich bleibt von diesem Zwiespalt nicht unberührt, sie trägt ihn in ideeller Weise in sich, denn nach Hegel widerspricht sich nur das reine Nichts nicht.

Hegel wähnte dadurch wesentlich über Spinoza hinausgelangt zu sein, dass er Gott nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject (als Begriff oder Idee) *) fasste, ohne zu bedenken, dass das an und für sich bewusstlose Subject so wenig dem Begriff Gottes angemessen sein kann, als die bewusstlose Substanz. Nicht darauf, ob Gott als Substanz oder als Subject, sondern darauf kommt Alles an, ob Gott als bewusstes und wollendes oder nichtbewusstes und nichtwollendes Wesen und somit ob er als selbständiges, seiner selbst und aller Dinge mächtiges Wesen gedacht wird, oder nicht. Die Blindheit bleibt dieselbe, ob das Absolute als blindes Subject (blinde Idee), oder als blinde Substanz aufgefasst wird. So wenig die Substanz, so wenig vermag sich das blinde Subject (die blinde Idee) in sich und aus sich zu bewegen. Indem ihm Bewusstsein und Wille abgesprochen ist hat das Subject (die Idee) auch kein Princip der Bewegung in sich, die Bewegung, welche Hegel in und an ihm (ihr) wahrnimmt, ist nur die Bewegung des Hegelschen Denkens selber und indess Hegel zur Idee sagt: „Bewege dich nur durch die ganze Fülle und den ganzen Reichthum deiner Weisheit in den Wegen deiner Weisheit, ich folge dir in Allem getreulich“, schreibt er doch nur der Idee vor, wie sie sich zu bewegen habe und da sie ganz selbstlos und machtlos ist, so geht sie durch Dick und

*) Hegels Werke II, 14: „Es kommt nach meiner Einsicht Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen und auszudrücken.“ IV, 194 ff., V, 9.

Dünn mit, wie das Hegelsche Denken sich bewegt. Wenn nach Hegel die Logik die reine Wissenschaft, das reine Wissen in seinem Umfange und in seiner Ausbreitung, das Reich der reinen Vernunft, des reinen Gedankens, der Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist*), sein soll, so zeigt die ganze Ausführung dieser Logik, dass alle ihre Bestimmungen und Kategorien nicht bloss nur von der Welt gelten, sondern auch offenbar von der Welt nur abgezogen sind. Die Logik Hegels ist daher nur der Inbegriff der Weltkategorien in ihrer Absonderung vom Concreten gedacht und Hegels Gott ist nichts weiter als die Idee der Welt, der Inbegriff der Möglichkeiten der Weltwesen und der Inbegriff dieser Möglichkeiten ist sogar (nach ihm) die absolute Wirklichkeit selbst. Denn ausdrücklich und nachdrücklich prägt es Hegel ein, dass die logischen Bestimmungen selber das Concrete als logische seien**); die Formen des Begriffs seien der lebendige Geist des Wirklichen, von dem Wirklichen sei wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr sei***). Die Verwirklichung der Idee durch die Entäusserung in das Anderssein der Natur und die Rückkehr durch den endlichen Geist in sich hat daher nach Hegel gar nicht die Bedeutung, als ob der Begriff hiedurch reicher würde und als ob er je einen andern Inhalt als sich selbst haben oder erhalten solle, sondern als die absolute Form ist der Begriff alle Bestimmtheit, wie sie in ihrer Wahrheit ist. Gerade die ewige Form ist der wahre Inhalt, gerade das Abstracte ist das schlechthin Concrete †). Der Begriff begreift nur sich selbst auch in seinem Anderssein in Natur und Geist, und nichts Anderes ††). Was die Dinge sind, sind sie nur vermöge ihres Begriffs und ausser dem Begriff sind sie nichts. Der Begriff bedarf daher

*) Hegels Werke III, 35, 36.

**) Hegels Werke V, 27.

***) Hegels Werke VI, 319.

†) Hegels Werke VI, 324.

††) Hegels Werke V, 26, 353.

auch nicht der Ergänzung durch die Vorstellung und Anschauung. Das Concrete der Erfahrung ist nur Vorstellung, aus welcher sich das Bewusstsein durch Negation zur wahren Concretion des Begriffs zu befreien hat.

Die Logik ist also für sich selbst die Wahrheit und alle Wahrheit *). Es ist klar, dass sich auf diese Weise die Ideen: Gott, Seele, Welt in bloss logische Bestimmungen auflösen, wie denn Hegel selbst sagt, dass die objective Logik, indem sie an die Stelle der vormaligen Metaphysik trete, nicht bloss der Ontologie, sondern auch der übrigen Metaphysik (der Lehre von Gott, Seele und Welt), die Ideen: Gott, Seele, Welt nicht als concrete Existenzen, sondern als zunächst aus der Vorstellung genommene Substrate und zwar frei von diesen Substraten und ihre Natur an und für sich selbst betrachte **).

So gestaltete sich Hegels System zum logischen Idealismus oder Panlogismus ***). Der Formalismus der Kantischen Logik wurde auf diese Weise nicht überwunden und widerlegt, sondern sogar absolut gemacht. Kant liess doch noch die Wirklichkeit der Dinge ausser seinem Formalismus bestehen, wenigstens insofern er Dinge an sich und deren Erscheinungen anerkannte. Hegel aber erklärt nun die Form selbst für den Inhalt und die Sache, so dass es einen von der Form verschiedenen Inhalt gar nicht gibt, ausser in der leeren Vorstellung. Alle Realität wird in die Form verschlungen und der ganze Trost für die Hinopferung

*) Hegels Werke III, 16, V, 19, 20, 22, 23, 25.

**) Hegels Werke III, 14, 37, 55.

***) Vergleiche die kritischen Schriften: von Sigwart, J. H. Fichte, Sengler, Ulrici, Chalybäus, Braniss, Staudenmaier und Anderen, ganz besonders aber die geistvolle und scharfsinnige Kritik C. Ph. Fischers in seiner Metaphysik (Stuttgart, Schweizerbart, 1834) S. 11—90. und Specul. Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems &c. Erlangen, Heyder, 1845. S. 188—322. Vergl. auch dessen Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Erlangen, Palm, 1848. I, 44—48. und Krause's Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neuesten &c. Göttingen, Dieterich, 1829, S. 411—471.

der wirklichen Dinge soll darin bestehen, dass es nun einmal etwas anderes Ewiges, Unvergängliches und Unzerstörliches nicht gebe als eben die absolute Form der Dinge, der absolute Begriff als Inbegriff aller denkbaren Formen nicht der Dinge, denn es gibt keine Dinge, sondern der Erscheinungen, dessen, was wir als Dinge wahrzunehmen wähnen *).

Wie Hegel zu diesem Standpuncte kam, ist nicht schwer einzusehen, wenn man Folgendes in Erwägung zieht.

Hegel sah nämlich ein, dass es ein ganz unphilosophisches Verfahren war, wenn man (nach der Eintheilung der Philosophie in theoretische und in praktische) die theoretische Philosophie in die Logik als die Lehre vom Denken und in die Metaphysik als die Lehre vom Sein eintheilte, und nun von der Metaphysik verlangte, dass sie nicht etwa nur das Wesen der endlichen Dinge, sondern auch und vorzüglich des unendlichen Seins zur Erkenntniss bringe, nicht aber von der Logik forderte, dass sie sich in und aus dem absoluten Denken begründe. Die Meinung, dass es die Logik bloss mit dem Denken des endlichen Geistes zu thun haben könne, und dass die Logik keiner Begründung aus dem absoluten Denken bedürfe, fand Hegel fast in allen Darstellungen der Logik seiner Zeit vor. Indem Kant die allgemeine (formelle) Logik als apriorische Wissenschaft zur Voraussetzung aller sonstigen Wissenschaft, der Metaphysik wie der Erfahrungswissenschaften, machte, zeigte er sich durch und durch von dem gerügten Irrthum beherrscht. Besonders klar hat sich Bachmann ausgesprochen, der hier angeführt werden soll, obgleich seine Logik erst gegen das Ende der irdischen Laufbahn Hegels erschien (1828). Bachmann spricht hier nur die Ansicht des

*) Auch wir selbst sind im Grunde genommen nicht, nur der Begriff von uns ist (H. W. V, 14.), er war, ehe wir waren (erschienen) und wird sein, wenn wir nicht mehr sind. Doch hier verwickelt sich Hegel in neue Widersprüche, die wir an diesem Orte nicht weiter verfolgen wollen. Deutlich dürfte es nun aber sein, was es für eine Bedeutung hat, wenn Hegel sagt: „Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Concretion befreit“ &c. Hegels Werke III, 47.

grössten Theils der Logiker des vorigen Jahrhunderts und des gegenwärtigen aus und kann somit auch für unsern Zweck benutzt werden. Bachmann meint, die Logik beziehe sich darum nur auf das endliche Denken, weil nur dieses (als nicht zugleich und nothwendig identisch mit dem Erkennen) der Sicherung und Bewahrung vor Irrthum durch unverrückbare Gesetze bedürfe. Denn Denken und Erkennen seien für das endliche Wesen nicht identisch. Das Denken liege auf dem Durchgange zum Erkennen. Es sei Mittel, das Erkennen Zweck. Zwar seien wir uns während des Denkens unserer eigenen Thätigkeit bewusst, nicht aber ebenso der Erkenntniss des Gegenstandes, ja oft sei das Resultat eines anhaltenden, mühsamen Denkens nur dies, dass man das Object nicht erkannt habe, ja dass die Erkenntniss desselben unmöglich sei. Oder man glaube etwas erkannt zu haben, sehe aber später den Irrthum ein, oder es entstehe ein Conflict der Meinungen, der Schule, wo über dieselben Objecte ganz entgegengesetzte Behauptungen in entscheidendem anmaassendem Tone aufgestellt würden. Diese Erscheinungen würden unmöglich sein, wenn das Denken und Erkennen gleich wären. Der Actus des Denkens bestehe in dem Bestreben unseres Geistes, alles Gegebene (Stoffe) zu organisiren, das Dunkle zur Klarheit, das Unbestimmte zur Bestimmtheit zu erheben, in dem Bestreben, zu erkennen was der Gegenstand seinem Wesen nach und im Verhältnisse zu andern sei. Der Process des Denkens könne demnach nur in einem endlichen Wesen stattfinden. Das unendliche, göttliche Wesen, das Alles wisse und seinem Wesen nach schaue, sei über denselben erhaben; es bedürfe weder der Reflexion, noch der Abstraction, der Schlüsse &c., ohne welche unser Denken nichts sei. In uns aber falle das Erkennen und Denken, das Anschauen und Vorstellen, das Wissen und Glauben auseinander, sie bestünden nebeneinander *).

So sehr nun Bachmann hiemit etwas ganz Unwidersprechliches gesagt zu haben meint, so beruht seine Ansicht doch nur

*) System der Logik. Ein Handbuch zum Selbststudium von Prof. Dr. Carl Friedrich Bachmann. Leipzig, Brockhaus, 1828. S. 14.

auf einer auffallenden Verkennung der Natur des Denkens und des Erkennens. Wenn nämlich in Gott allerdings Denken und Erkennen ungetrennt und untrennbar sich erweisen, so erkennt Gott Sich und die Welt doch nur dadurch, dass er Sich und die Welt denkt und wenn Gott Sich nicht die Gesetze und Formen seines unendlichen Denkens und Erkennens erst vorzuhalten oder successiv zum Bewusstsein zu bringen hat und braucht, um wahr zu denken und zu erkennen, so folgt doch daraus keineswegs, dass seinem Denken und Erkennen überhaupt Gesetze nicht immanent seien. So wie Gott in allem seinem Wollen und Wirken gesetzfrei, darum aber nicht gesetzlos ist, so ist er auch in allem seinem Denken und Erkennen nicht gesetzlos, sondern gesetzfrei. Gesetzgebung und Gesetzerfüllung sind in Gott absolut identisch, folglich ist auch eine Trennung beider in Gott absolut unmöglich. Die absolute Freiheit Gottes besteht gerade in der Einheit dieser Momente. Gott gibt sich selbst ewig seine Form, Gestalt und Gesetz, und erfüllt sie ewig und ist in der Einheit dieser Momente ewig der Allwissende und Allweise, der Allliebende und Heilige. Nur im Endlichen findet die Möglichkeit einer Trennung jener Momente statt, keineswegs aber kann eine Nothwendigkeit oder Unvermeidlichkeit solcher Trennung für das Endliche zugegeben werden. Der Unterschied des Erkennens des endlichen Geistes von jenem Gottes, des unendlichen Geistes, besteht keineswegs darin, dass für das erstere, nämlich für das Erkennen des endlichen Geistes jene Ungetrenntheit und Untrennbarkeit der Form und des Inhalts, des Denkens und des Anschauens, wie sie Gott wesentlich zukommt, als Nachbild nicht erreichbar wäre, sondern nur darin, dass dasselbe jene Ungetrenntheit nicht aus sich selbst hat und bewirkt, sondern einzig unter der Bedingung herzustellen und zur Untrennbarkeit zu vermitteln vermag, dass es im unendlichen Erkennen sich begründend desselben sich durch Nacherzeugung theilhaft macht, und dass es als secundäres Erkennen nach Oben und Unten oder nach Innen und Aussen seine Grenze haben muss. Als vollendetes Erkennen ist darum das endliche so gut ein Schauen, als das unendliche Erkennen, und die Identität des Begriffs und der Anschauung, der Form

und des Inhaltes so gut verwirklicht, als in dem unendlichen Erkennen, nur mit dem Unterschiede, dass im unendlichen Erkennen jene Identität eine absolute, ursprüngliche und im Wesen zusammengeschlossene, im endlichen Erkennen dagegen nur eine bedingte, mitgetheilte und nur im Bilde zusammengeschlossene genannt werden muss. Dann die endliche Intelligenz producirt sich die Wahrheit der Erkenntniss nicht selbst *), sondern empfängt sie zur Nachbildung in sich von dem, der die Wahrheit selbst ist und der sich selbst hervorbringend die Wahrheit hervorbringt, ausser welcher keine Wahrheit ist. Der Unterschied der göttlichen Selbstanschauung von der Anschauung des intelligenten Geschöpfs kann daher auch so ausgedrückt werden, dass man sagt: Gott hebt seine Selbstanschauung (mittelst des Begriffs im Sohn) zum völligen Vonsichselbstdurchschautsein auf, das intelligente Geschöpf aber vermag die sein Erkennen begründende Anschauung nicht wieder aufzuheben. So wenig aber ist das absolute Selbstwissen und Selbstschauen Gottes, wie das vollendete Wahrheit-Wissen und Wahrheit-Schauen des intelligenten Geschöpfs darum weil es nicht ein zeitlich abstractes, unganzes, stückweise zum Bewusstsein gebrachtes, im Zwang und in der Noth der erfülltseinwollenden Denkgesetze zu Stande gebrachtes Erkennen ist, ein gesetz- und formloses, dass vielmehr gerade nur dies absolute Erkennen die wahrhafte, absolute Form besitzt, so wie das vollendete Erkennen des endlichen Geistes im Nachbilde der entsprechenden Form theilhaftig ist. Es ist ein Fun-

*) Der Aposteriorismus oder Empirismus hat daher in der wahren Wissenschaft einen eben so grossen Werth, als der Apriorismus und nur beide in ihrer Vermittelung geben die wahre und ganze Wissenschaft. Der Empirismus ist aber nicht auf die Sinnenwelt eingeschränkt, sondern erstreckt sich auch auf das Geistige, Uebersinnliche und selbst auf Gott. Den Sinnenweltvernehmungsorganen entspricht der Vernunftsinn als geistiges Organ des Vernehmens Gottes und des Göttlichen. Dass ein Schopenhauer gegen Jacobi wüthet, weil er gewagt hat, wenn gleich nicht in völlig klarer und angemessener Weise, von diesem Geistessinn zu sprechen, thut nichts zur Sache. Wie könnte der Naturalist anders, als sich das Geistesauge absprechen, welches er sich zugebunden hält?

damentalgesetz, dass der Gesetzerfüller frei von dem Gesetz ist, was vor allem von dem Gesetzgeber selbst gilt.

Weil nun das Erkennen des endlichen Geistes nur ein Nachbild des Erkennens des unendlichen Geistes sein kann, so müssen auch die Gesetze und Formen des endlichen Erkennens als im unendlichen Erkennen vorgebildet nachgewiesen werden und die abbildliche Totalität der endlichen Denk- und Erkenntnissformen gründet in der urbildlichen Totalität der absoluten Denk- und Erkenntnissformen. Hieraus ergibt sich, dass wir eine theosophische und eine anthroposophische Logik zu unterscheiden haben, die sich wie Urbild und Abbild verhalten müssen. Die anthroposophische Logik erhält ihre letzte Vollendung nur in und durch ihre Begründung in der theosophischen Logik. Aus dem absoluten Denken wird alsdann das Denken des endlichen Geistes überhaupt und die Bedeutung des Denkens für das zeitliche, unganze, im Streben zur Vollendung begriffene Denken und Erkennen begriffen. Der Grundirrthum der bisherigen Erkenntnisstheorien ist der, dass die dermalige, abstracte, desintegre Denk- und Erkenntnissweise des materialisirten Menschen als die ursprüngliche, constitutive und somit einzig mögliche angesehen wird. Allein wenn doch der Denkprocess des Menschen in seiner zeitlich-räumlichen, gebundenen Existenzweise, wie Bachmann sagt, in dem Bestreben besteht, die gegebenen Erkenntnissstoffe zu organisiren, das Dunkle zur Klarheit, das Unbestimmte zur Bestimmtheit zu erheben, so ist doch klar, dass dies Verhältniss des Menschen als intelligenten Wesens zu dem zu erkennenden Sein der Dinge weder das ursprüngliche, noch das bleibende sein kann. Ursprünglich nicht, weil der Geist nicht als in die Finsterniss von Gott gesetzt angesehen werden kann, sondern sich ursprünglich in der Integrität seines Erkenntnissvermögens befunden haben muss, so wie die Dinge ausser ihm seinem Erkenntnissstreben sich unmöglich haben entziehen oder Widerstand leisten können, sofern der Geist die gesetzlichen Bedingungen erfüllen wollte, wodurch ihm die Erkenntniss der Dinge allein zu Theil werden konnte. Diese ursprüngliche Integrität des Erkenntnissvermögens muss sogar auch dann behauptet werden, wenn, wie der Fall, anzuerkennen

ist, dass der Mensch ursprünglich in die schon vorhandene zeitliche Region gesendet worden, und nur in zeitlicher Evolution zur Vollendung reifen konnte. Vollendet war daher ursprünglich das Erkenntnissvermögen insofern nicht, als seine unmittelbare Anschauung noch nicht vermittelt war, aber integer, unverfinstert und mit der Macht der Vermittelung ausgestattet war dasselbe. Ohne den Fall würde die fortschreitende Erfüllung und Vermittelung des Erkenntnissvermögens verhältnissmässig mühelos, wenn gleich nicht thätigkeitslos, fortwachsend statt gefunden haben, durch den Fall aber verlor der Mensch die Integrität seines Erkenntnissvermögens und erzeugte sich einen Widerstand gegen sein Erkenntnissbestreben, das nun erst durch gesteigert arbeit- und mühevolle Thätigkeit wieder aufzuheben ist, wenn er in der Erkenntniss fortschreiten will. Bleibend aber kann das dermalige Verhältniss des intelligenten Menschen zu dem zu erkennenden Sein der Dinge darum nicht sein, weil die Zeit selbst nicht bleiben kann und sich in die Ewigkeit aufheben muss.

Hegel erkannte die Nothwendigkeit der Begründung der Formen des endlichen Denkens und Erkennens in und aus dem absoluten Denken *), aber der absolute Grund wurde unter seinen Händen zum Abgrund, in welchem das endliche Denken unterging, so wie andererseits das unendliche wieder im endlichen Denken unterging. Es ist das unsterbliche Verdienst Hegels, der Idee der theosophischen Logik wieder allgemeinere Aufmerksamkeit zugewendet zu haben, aber anstatt sie von der anthroposophischen Logik zu unterscheiden, confundirte er beide, so wie er Gott in den Geistern und die Geister wieder in Gott untergehen liess.

Baader war allerdings mit Fichte, Schelling und Hegel einverstanden, dass die Logik, um philosophische Wissenschaft zu

*) Hegel drückt dies unter andern auch so aus, dass er sagt: „Der Begriff ist nur Gegenstand, Product und Inhalt des Denkens, und die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Namen der Dinge führt; am wenigsten ist es der Logos, was ausserhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll.“ Werke III, 21.

sein, metaphysische Wissenschaft sein müsse, und er verwarf sonach mit ihnen sowie die abstracte Trennung von Form und Inhalt, so auch natürlich die von einer Formenwissenschaft und einer Inhaltswissenschaft *). Wenn er aber schon damit einver-

*) Bekanntlich hielt auch Herbart an der formalen Logik fest. Herbart „zerlegt" die Philosophie in die drei völlig verschiedenen Wissenschaften: Logik, Aesthetik, Metaphysik. Doch ist ihm die Logik die nothwendige Vorschule zu den beiden übrigen philosophischen Wissenschaften, woraus indess nicht folgt, dass sie ihm blosse Vorschule zur Philosophie selbst ist. Da er sie ausdrücklich einen Theil (den ersten) der Philosophie nennt, so hätte er vor Allem zeigen sollen, was ihr denn den Charakter einer philosophischen Wissenschaft verleiht. Wäre sie etwa nur Vorschule zu den andern philosophischen Wissenschaften, so wüsste man nicht, wie sie dazu kommt, selbst philosophische Wissenschaft zu sein. Vergl. Herbarts Sämmtliche Werke. Herausgegeben von Prof. Dr. Hartenstein (Leipzig, L. Voss, 1850) I, 13, 42, 47. Gäbe man auch die Möglichkeit einer Wissenschaft zu, die lediglich die Lehre von den Bedingungen des gesetzlichen Denkens wäre (Neue Darstellung der Logik von Prof. Drobisch, S. 5) oder, wie Herbart sagt, die lediglich Vorschriften aufzustellen hätte, nach welchen sich das Denken richten soll. (Herbarts Psychologie als Wissenschaft II, 173), so wäre doch zu zeigen, wie und wodurch eine solche Wissenschaft Anspruch darauf zu machen hätte, eine philosophische Wissenschaft zu sein. Die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft von der Art, wie man denken soll vor aller Erkenntniss des Wesens des Denkens ist aber gar nicht einzusehen und folglich auch nicht, wie eine solche Wissenschaft der Metaphysik vorhergehen kann. Es ist derselbe Widerspruch, wie wenn Herbart die Wissenschaft dessen, was gewollt werden soll ohne alle Erkenntniss des Wesens des Willens für möglich hält. Schon der Umstand, dass jede wissenschaftliche Logik, wie sie auch zu bestimmen sei, mit einer Auseinandersetzung ihres Verhältnisses zur Metaphysik beginnen muss, eine Auseinandersetzung, die selbst nothwendig metaphysischer Natur sein muss, beweiset, dass die Logik der Metaphysik nicht vorausgehen kann. Indem sich Löwe (Ueber den Begriff der Logik und ihre Stellung zu den anderen philosophischen Disciplinen, Wien, Braumüller, 1849) einer solchen Auseinandersetzung unterzieht, widerlegt er selbst seine Behauptung der Nothwendigkeit einer Trennung der Logik von der Metaphysik, und indem er zugesteht, die logischen Formen sollen dem Realen nicht entfremdet werden (S. 24), d. h. also doch mit bewusster Beziehung auf ein durch sie zu erfassendes Reales gedacht werden, metaphysische Untersuchungen seien dabei nicht zu vermeiden (S. 69), gibt er Alles oder doch die Hauptsache von dem zu, was wir zugegeben wissen wollen, denn auch uns gilt ja die Logik, ungeachtet ihres eigenthümlichen Gehaltes beziehungsweise für eine formelle Wissenschaft. Aehnlich hatte sich schon Ernst Reinhold (Logik

standen war, dass die Logik eine inhaltvolle Wissenschaft sei, sie somit ihre Materie nicht von aussenher zu holen habe, wenn er gleich der Logik ihre allen andern Wissenschaften gegenüber centrale Stellung und Bedeutung vindicirte, so war er doch weit davon entfernt, die übrigen Wissenschaften in Logik aufgehen zu lassen nnd mit Hegel die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit für aus der Vorstellung entnommene Substrate zu erklären, die in der Logik in blosse logische Bestimmungen aufzulösen seien. Nach Baader ist daher zwar die Logik metaphysisch, aber nicht die ganze Metaphysik, die Logik enthält nicht die ganze Metaphysik, aber die Metaphysik enthält auch die Logik. Die Logik ist nicht blosse Denkformenwissenschaft, sondern Erkenntnisswissenschaft. Da das Erkennen des endlichen Geistes nur ein Nachbild des Erkennens des unendlichen Geistes sein kann, so hat die Logik auch das Wesen und die Natur des unendlichen Erkennens darzustellen. Daher zieht die Logik nach Baader auch die Lehre von Gott in ihr Gebiet, jedoch nicht die ganze Lehre von Gott, sondern nur jenen Theil derselben, welcher Gott als das absolut erkennende Wesen darstellt, oder doch nur insofern die ganze Lehre von Gott, inwiefern, da in Gott jedes Vermögen und jede Position die Universalität und Totalität aller Vermögen

oder allg. Denkformenlehre, Jena, Cröker 1827. S. 54) ausgesprochen, ohne doch die rechten Folgerungen daraus gezogen zu haben.

Dagegen hat ein tiefsinniger Forscher, dessen Leistungen Baader nur spät und auch dann nur zum kleinsten Theile bekannt geworden zu sein scheinen, C. Chr. Friedr. Krause, seit dem Anfange des laufenden Jahrhunderts auf selbständigem Wege die Logik als Erkenntnisswissenschaft in einem den Ideen Baaders verwandten Sinn und Geist ausgebildet, obgleich, sowie die Systeme beider Denker überhaupt verschieden sind, so auch ihre Erkenntnisswissenschaft in wesentlichen Puncten auseinandergeht. Dem Herausgeber erscheinen Krause's erkenntnisswissenschaftliche Schriften unter den systematischen als die bedeutendsten Leistungen der neueren Zeit auf diesem Gebiete der Wissenschaft. Vergl. ausser dem Grundriss der historischen Logik (1803) und der Erweiterung derselben in dem Abriss des Systems der Logik als phil. Wissenschaft: Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss als erste Einleitung in die Wissenschaft. Herausg. von v. Leonhardi. Göttingen, Dieterich, 1836. Uebrigens durchziehen erkenntnisswissenschaftliche Untersuchungen fast alle übrigen Schriften Krause's.

und aller Positionen und diese Universalität hinwieder in jedem Vermögen und in jeder Position präsent ist, die Lehre vom göttlichen Erkennen zugleich die Betrachtung aller grundwesentlichen Momente des göttlichen immanenten Lebensprocesses enthält.

Eine solche Darstellung des göttlichen Lebensprocesses hat der Herausgeber nach den in allen Schriften Baaders zerstreuten Andeutungen in zweifacher Bearbeitung in den grundwesentlichen Momenten zu entwerfen unternommen. Die erste Darstellung findet sich in der Schrift: „Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes &c. (Amberg, Schmidt, 1835). Die zweite Darstellung aber zuerst in der Tübinger theologischen Quartalschrift, Jahrgang 1834 und später abgedruckt in der Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baaders (Aschaffenburg, Pergay, 1836) S. 126—156. Es bezeichnet recht die Beschränktheit der herrschenden Wissenschaftsbildung, dass man diese Darstellungsversuche ignorirt, oder mit Scheue umgeht. Hätten diese Versuche auch keinen andern Werth, als den rein historischen oder thatsächlichen einer genauen und getreuen Darlegung der Lehre Baaders vom Leben Gottes, die von jener J. Böhme's nicht wesentlich verschieden ist, so hätten dieselben schon darum der ernsten Beachtung der Vertreter der Wissenschaft nicht entgehen sollen, wenigstens doch derjenigen, welche etwas von der Bedeutung der beiden genannten Forscher verstehen. Uebrigens kann Niemand lebhafter wünschen, dass vollkommnere Darstellungen jener Lehre an das Licht träten, als der Verfasser jener Versuche. Man sehe aber wohl zu, dass man in der Absicht, die Gedanken und die Ausdrucksweise Baaders und Böhme's zu verbessern (dass die Wissenschaft noch andere und vollkommnere Begründungs- und Darstellungsweisen verlangt ist nicht zweifelhaft), nicht Schwächeres und Unzulängliches biete. Denn der Sache nach hat kein System der Philosophie älterer oder neuerer Zeit die Tiefen J. Böhme's und Baaders erreicht, sofern es auf die Kernpuncte der Lehre ankommt. Dagegen wäre es allerdings eine unverantwortliche Uebertreibung, nicht zugestehen zu wollen, dass jene Denker nach den verschiedensten Seiten hin in sehr vielen besonderen Partieen der Forschung von vielen Andern

weit übertroffen worden sind und namentlich ist das Detail der Naturanschauungen J. Böhme's so sehr von dem Standpunct seiner Zeit abhängig, dass es fast nirgends mehr zu gebrauchen ist. Noch mehr: wer sich nicht in den Mittelpunct der Böhme'schen Lehre zu versetzen weiss, wer nicht vom Kern aus die chaotischen Massen des Einzelnen zu deuten versteht, der wird ihn fast unvermeidlich für einen verworrenen Schwärmer und Phantasten halten müssen. Selbst Baader erzählte dem Herausgeber, dass er die Schriften Böhme's, als er sie zuerst bei einem verlegenen Antiquar gefunden und gelesen, dieselben mit Unmuth von sich gestossen habe, bis er, doch stets wieder mächtig zu ihnen hingezogen, nur nach vielfältigem Lesen und Studiren den Zugang in das Herz seiner tiefsinnigen Anschauungen gefunden habe, von wo aus ihm erst das Verständniss auch der für den ersten Anblick seltsamen und verworren scheinenden Partieen seiner Schriften aufgegangen sei.

Uebrigens verkannte er die vielfältigen Mängel der Darstellung in den Schriften Böhme's nicht, wies öfter auf Irrthümer desselben hin, theilte bei weitem nicht alle Lehren desselben, billigte noch weniger seine Invectiven gegen die katholische Kirche, fand seinen confessionellen Standpunct bornirt und sprach selbst von Elementen der Bigotterie, wodurch der tiefsinnige Kern seiner Schriften entstellt sei. Hielt sich Baader davon überzeugt, dass Böhme an Tiefe des Geistes unsere grössten Philosophen, Spinoza und Leibniz, Hegel und Herbart, Kant und Fichte weit übertroffen habe, so erschienen dessen Leistungen ihm doch entfernt nicht als das erreichte Ziel der Wissenschaft, der Form nach ohnehin nicht, aber auch nicht durchgängig dem Gehalte nach. Doch ist nicht zu leugnen, dass Baader Böhmen noch immer zu viel Gewalt über sich einräumte, dass er manche Irrthümer desselben für Wahrheit gelten liess und dass er sich namentlich in seinen zwar überall tiefsinnigen Erläuterungen der Lehren Böhme's von dessen eigenthümlicher Sprach- und Darstellungsweise nicht frei genug gemacht hat.

A. Günther meint zwar alle übrigen Philosophen überflügelt zu haben und auch auf Böhme und Baader, die er als Halb-

pantheisten construirt und glücklich untergebracht zu haben glaubt, als auf Maulwurfshügel von seiner Dhawalagirihöhe herabblicken zu können. Allein schon seine Einstimmung in die Anklage des Manichäismus gegen Böhme zeigt, dass A. Günther der Mann nicht ist, Böhme zu beurtheilen. Um nichts mehr hat er seinen Beruf zu einer ächten Würdigung J. Böhme's beurkundet durch die Bemängelungen desselben in der Abhandlung: Protestantismus und Philosophie, in der von ihm und Veith herausgegebenen Lydia (Philosophisches Taschenbuch als Seitenstück zu A. Ruge's „Akademie". Wien, Braumüller, 1840.) Erster Jahrgang, S. 138—76. Dort beschaut sich Günther die Lehre J. Böhme's von Gott, der Weltschöpfung und Erlösung durch die Brille des Carriere'schen Werkes: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart (Cotta, St. u. T., 1847, S. 609—725) und findet (S. 164) mit bewunderungswürdigem Tiefsinn in des Philosophi teutonici „speculativer Trinitätslehre (die dem h. Geiste die Rolle eines Friedensstifters zwischen Vater und Sohn in der Gottheit zukommen lasse, weil sie sonst mit Ihm nichts anzufangen wüsste) statt Originalität heiligen Wahnwitz". Wie weit hat nun Günther noch hin zu der Weisheit eines Adelung, der bekanntlich Böhme einen Wahnwitzigen schelten zu dürfen glaubte? Aber warum lehnt denn Günther seine angebliche Kritik gerade an die Darstellung Carriere's an, die obgleich sie eine der gelungensten Darstellungen der Lehre des grossen Schuhmachers und Ideenbildners ist, doch dem selbständigen Beurtheiler die Originalschriften nicht entbehrlich machen kann. Warum tritt denn Günther nicht an die Schriften Böhme's selber heran, warum ignorirt er das beste Buch über Böhme's Lehre, welches unsere Literatur besitzt: Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme &c. von Dr. J. Hamberger (München, Verlag der literarisch-artistischen Anstalt, 1844) und warum spricht er kein Wort über Baaders fast alle seine Schriften durchziehende tiefsinnige Auslegungen und Beleuchtungen der Schriften Böhme's? Glaubt Günther so wohlfeilen Kaufs mit diesem Riesengeiste fertig zu werden, welchen Friedrich Schlegel, wenn gleich nicht in allem

Betrachte befriedigend, doch ganz anders und ungleich tiefer zu würdigen wusste*), so ist er in einem schweren und tiefeingreifenden Irrthum befangen. Zwar ist noch lange nicht Alles der Oeffentlichkeit übergeben, was Baader über die tiefsinnigen Schriften des J. Böhme Tiefsinniges gedacht und entworfen hat, aber was in seinen gedruckten Schriften der Welt darüber bereits vorliegt und was insbesondere die zweite Ausgabe der Kleinen Schriften Baaders in den Vorlesungen über J. Böhme's Theologumena und Philosopheme dargeboten hat, das kann unmöglich unberücksichtigt bleiben, wenn Jemand hoffen will, etwas auf den Grund Gehendes und der Wissenschaft wirklich Förderliches über Böhme's Lehre zu sagen. (Vergl. S. 329 — 30 dieses Bandes.)

Auch Weisse, der von der Persönlichkeit Böhme's eine ergreifende Schilderung gegeben hat (Fichte's Zeitschrift für Philos. u. sp. Theol. XIV, 136 ff.), spricht nur mit Bewunderung von den urgewaltigen, riesenhaften Anschauungen dieses herrlichen Geistes und genialen Denkers und findet in der kecken Berufung des modernen Pantheismus auf diesen theistischen Forscher ein Zeichen der Zeit, dass die ächte Anerkennung dieses hohen Geistes und seines wahren Gedankeninhaltes nicht mehr fern sei. (Siehe: Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an J. H. Fichte, von Ch. H. Weisse. Leipzig, Gebrüder Reichenbach 1842. S. 250—251.) Wenn Weisse mit Anderen angibt, Lichtenberg habe Böhme den grössten unserer Schriftsteller genannt, so ist es dem Herausgeber nicht gelungen, diese oder eine ähnliche Stelle in den Schriften Lichtenbergs aufzufinden. Vielmehr fand er Aeusserungen dieses Schriftstellers über Böhme, welche sich nicht gut mit der Annahme vereinigen lassen, dass von ihm je der obige Ausspruch ausgegangen sei. (Vergl. G. Chr. Lichtenbergs Vermischte Schriften. Neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe. Göttingen, Die-

*) Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts. Aus dem Nachlass des Verewigten herausgegeben von C. J. H. Windischmann. (Bonn, Weber, 1836.) I, 424—29.

terich, 1844, II, 157—158. und V, 16). Lichtenberg war schon viel zu sehr von Spinoza verblendet, als dass er rechten Sinn für die Tiefen J. Böhme's hätte haben können. Man vernehme nur, was Lichtenberg (1786) an Ramberg schrieb: „Kaum hatte sich H. Lavater niedergesetzt (Less war dabei), so kamen wir von ohngefähr auf Mendelsohn, Lessing, Jacobi und Spinozismus zu sprechen. Da ich nun (offenherzig) den Spinoza seit der Zeit, da ich ihn verstand, für einen ganz ausserordentlichen Kopf hielt, so nahm ich mir zwischen diesen beiden Theologen vor, mich seiner anzunehmen. Ich sagte also, dass ich glaubte, tieferes Studium der Natur, noch Jahrtausende fortgesetzt, werde endlich auf Spinozismus führen, welches dieser grosse Mann vorausgesehen. So wie unsere Kenntniss der Körperwelt zunehme, so verengerten sich die Gränzen des Geisterreichs. Gespenster, Dryaden, Najaden, Jupiter mit dem Bart über den Wolken &c. seien nun fort. Das einzige Gespenst, was wir noch erkennten, sei das, was in unserm Körper spuke und Wirkungen verrichte, die wir eben durch ein Gespenst erklärten, so wie der Bauer das Poltern in seiner Kammer; weil der hier, so wie wir dort, die Ursache nicht erkennte; träge Materie sei ein blosses menschliches Geschöpf und etwa bloss ein abstracter Begriff; wir eigneten nämlich den Kräften eine träge Basis zu und nennten sie Materie, da wir doch offenbar von Materie nichts kennten, als eben diese Kräfte. Die träge Basis sei bloss Hirngespinst: Daher rühre das infame Zwei in der Welt: Leib und Seele, Gott und Welt. Das sei aber nicht nöthig. Wer habe denn Gott erschaffen? Der feine Organismus im thierischen und Pflanzenkörper rechtfertige nur hier Bewegung dependent von der Materie anzunehmen. Mit einem Wort Alles, was sei, das sei Eins, und weiter nichts! Ἓν καὶ πᾶν, Unum et omne. Alles dieses sagte ich ihm. Wissen Sie wohl, was Lavater sagte, der mir unglaublich aufmerksam zugehört: Das glaube er auch. Nur machte er einige Einwürfe, auf die er selbst nicht viel rechnete und die alle aus dem christlichen System flüchtig hergeholt waren“ &c. Lichtenbergs Vermischte Schriften VIII, 151.

Diese Stelle ist sehr merkwürdig, da sie den Zerfall der Wissenschaft und des Glaubens charakteristisch darstellt, wie er auch in der Gegenwart bei der grossen Mehrheit der Gebildeten angetroffen wird. Nicht sehr viele Forscher sind über Lichtenbergs Spinozismus hinaus (viele, wie Feuerbach, Vogt u. A. unter ihn herab) gekommen, und nicht sehr viele Theologen wissen besser als Lavater dem Spinozismus Rede zu stehen. Zwar die Herbartianer glauben mit ihrem Meister über den Spinozismus und Hegelianismus hinausgekommen zu sein. Allein sie mögen es sich gesagt sein lassen, dass man, gleichwie Jacobi sagte, der unablässige Forscher werde von Leibniz wieder zu Spinoza zurückgeführt, ebenso berechtigt ist zu sagen, dass der unablässige Forscher von Herbart wieder zu Hegel zurückgeführt werde, und man kann hier nichts zugeben, als dass man allerdings ebenso von Spinoza und Hegel wieder auf Leibniz und Herbart zurückgeworfen werde. Diesem gegenseitigen Zurückgeworfenwerden vom Pantheismus zum Monadologismus wird man nur durch Erhebung zu dem Standpuncte Baaders gründlich entgehen.

Durch das Gesagte hofft nun der Herausgeber wenigstens soviel zu erreichen, dass endlich in den weiteren Kreisen der gelehrten und wahrheitforschenden Welt erkannt werde, was bisher nur von Wenigen erkannt war, dass gleichwie überhaupt die Lehre Baaders eine eigenthümliche Gestalt der Philosophie darstellt, also auch seine philosophische Erkenntnisswissenschaft trotz vieler Berührungspuncte mit den neueren System der Philosophie ein eigenthümlicher Lösungsversuch der Probleme der speculativen Logik ist*). Dabei kann es nicht leicht dem Unbefangenen

*) Leute, die ganz unfähig sind, eine solche Geistesgrösse zu fassen, massen sich fort und fort das Recht an, über Baader und seine Leistungen das grosse Wort zu führen. Hatte H. Dr. Gumposch schon in seiner Fortsetzung des Rixner'schen Handbuches der Geschichte der Philosophie seine Unfähigkeit, die Bedeutung Baaders zu fassen und zu beurtheilen, zur Schau gestellt, so tritt dieselbe wo möglich noch auffallender in seiner philosophischen Literatur der Deutschen von 1400 bis auf unsere Tage (Regensburg, Manz, 1851) an das Licht. Schon in Rücksicht des Biographischen und des Verzeichnisses seiner Schriften verfährt Gumposch so leichtfertig, dass er unserem Philosophen den Director der philoso-

entgehen, dass Baader die Hohlheit sowohl der deistischen als der pantheistischen Logik aus dem tiefsten Grunde erkannt, und unwiderleglich gezeigt hat, dass die wahre Logik nothwendig theistisch und noch mehr, dass sie nothwendig christlich sein müsse, wenn man nur diese Bezeichnungen nicht in einem ihrem wahren Wesen fremden, bloss äusserlichen oder willkürlichen Sinne nimmt. Theistisch ist die Logik nothwendig, weil das Denken der Wahrheit ohne die Existenz der Wahrheit, die in letzter Instanz ein blosses Sein oder ein Blindseiendes nicht sein kann, nicht zu denken ist. Christlich ist die wahre Logik nothwendig, weil die Wahrheit nicht erkannt werden kann ohne die Vermittelung der Wahrheit, d. h. des absoluten Geistes selbst.

phischen Classe und des Naturalienkabinets an der churb. Akademie der Wissenschaften, Professor der Naturgeschichte, Medicinal- und Büchercensurrath &c. Ferdinand Maria Baader zum Vater gibt, da er doch mit leichter Mühe sich aus Dr. Cl. A. Baaders Gelehrtem Bayern (Nürnberg u. Sulzbach, Seidel, 1804) I, 49, von der Unrichtigkeit seiner wer weiss woher genommenen Notiz überzeugen konnte. Eben so leichtfertig schreibt er Baader mehrere Schriften zu, die ihm nicht angehören und von denen ein erfahrner Literat auf den ersten Blick ersehen musste, dass sie ihm kaum angehören konnten. Diese Verstösse hätte man indessen allenfalls entschuldigen können, wenn H. Dr. Gumposch nur eine einigermassen gelungene Charakteristik oder doch ein eindringendes Urtheil über Baaders Leistungen gegeben hätte. Statt dessen begnügt er sich nach einigen allgemeinen Worten von dessen Zurückgehen auf Thomas von Aquin, Paracelsus und J. Böhme, von seiner „altbayerischen Polemik“, nicht einladenden Form &c., uns zu versichern, seine Stellung zu den katholischen Theologen sei schon von vorn herein eine unhaltbare gewesen, die genannten Forscher passten nicht zusammen, Baader habe von allen Seiten Gegner gehabt und durch seine letzten Schriften das Maass derselben voll gemacht. Zum Schluss krönt H. Dr. Gumposch seine Darstellung, indem er die bekannten, übrigens vom Herausgeber in der Vorrede zu den Kleinen Schriften widerlegten Ausfälle von Rosenkranz auf Baader abschreibt. Musste einmal abgeschrieben werden, warum denn gerade das Urtheil eines Hegelianers und nur dies? Hätte der geringste Grad von Gerechtigkeitsliebe nicht wenigstens die Hinweisung auf das erfordert, was ein Schelling, Hegel, Steffens, Schubert, Varnhagen, Marheineke, J. H. Fichte, Fischer, Lutterbeck, Schlüter, Hamberger &c. und der Herausgeber über Baader gesagt haben? Hat nicht selbst schon Rixner Baader wenn gleich nicht völlig befriedigend, so doch weit gründlicher und tiefer gewürdigt?

Die Mittlerschaft Gottes zwischen Gott und dem Menschen ist die Grundidee des Christenthums. Baader hat gezeigt, dass Gott als Logos oder Gottsohn für den ganzen Menschen Vermittler ist, folglich nicht bloss für sein Fühlen, Wollen und Handeln, sondern auch für sein Erkennen. Nicht der Gedanke selbst, denn dieser ist freilich nicht neu, sondern die Originalität, Tiefe und grossartige Consequenz, womit er jenen Gedanken durchführt, bilden das Eigenthümliche und Verdienstliche seiner hiehergehörigen Leistungen *).

Es kann hiebei noch erinnert werden, dass Baader, wenn er es so sehr liebt, auf ältere tiefere Forscher zurückzugehen, dabei von der Ueberzeugung geleitet wurde, dass wahre und ächte Fortschritte der Wissenschaft wenn nicht schlechthin durch die Erkenntniss früherer Leistungen bedingt, doch sicher durch die Kenntniss derselben wesentlich erleichtert und gefördert würden. Einen guten Theil der Seichtigkeit neuerer Schriftsteller glaubte Baader lediglich der Unbekanntschaft mit den Leistungen älterer Forscher zuschreiben zu müssen **). Aber sein Blick blieb

*) Die Grundzüge der theosophischen Logik hat Baader selbst gegeben in dem kurzen Entwurf, welchen der Herausgeber in dem vorliegenden Bande unter der Aufschrift: „Ueber den Begriff der Logik als Erkenntnisswissenschaft“ als Anhang zu den Vorlesungen über das Erkennen mitgetheilt hat. Der Herausgeber glaubt die Aufmerksamkeit der Forscher auf diesen fragmentarischen Entwurf um so mehr besonders hinlenken zu müssen, je mehr er sich überzeugt hält, dass hier der Blick in eine Tiefe eröffnet wird, über welche hinaus oder hinein schwerlich je der Geistesblick eines Forschers gedrungen ist. Erst von dem hier erstiegenen Standpunct aus wird man die anthroposophische Logik Baaders vollkommen richtig würdigen können. Uebrigens darf man nicht vergessen, dass Baaders erkenntnisswissenschaftliche Ideen in dem vorliegenden Bande keineswegs erschöpft sind, sondern vielmehr in allen übrigen Bänden wichtige Erweiterungen und Ergänzungen vorkommen werden.

**) Wie man in Deutschland seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die reiche und tiefe poetische Literatur des deutschen Mittelalters erst wieder entdecken musste, so musste auch die tiefere Philosophie des Mittelalters und selbst des Reformationszeitalters erst wieder ordentlich entdeckt werden. Baader war einer dieser Entdecker und zwar derjenige unter ihnen, der sich nicht bei der gelehrten Aussenseite aufhielt, sondern überall gleich ins Innerste drang. Schon H. Steffens erwähnt, dass

dabei doch stets nach Vorwärts gewendet und es ist bewunderungswürdig, mit welcher Stärke und Frische des Geistes er bis zu den letzten Lebenstagen sich mit den wichtigsten Problemen der Forschung beschäftigte und mit welchem lebendigen Interesse er die Zeitbewegungen verfolgte und zu deuten suchte. Besonders sind es die Briefe seiner letzten Lebenstage, aus denen die ungeschwächte Kraft seines starken Geistes so wie der tiefe Glaube seiner religiösen Ueberzeugungen hervorleuchtet. Nur war es diesem genialen Geiste nicht gegeben, etwas zum Abschluss zu bringen und so Bedeutendes er auch bei noch längerem Leben noch geleistet haben würde, so ist doch mit Gewissheit anzunehmen, dass er nie eine systematische Gesammtdarstellung seiner Lehre gegeben haben würde, oder dass er nie auch nur eine einzelne philosophische Wissenschaft vollständig ausgebildet hätte. Nichtsdestoweniger wird die Wissenschaft aus den Leistungen unseres Philosophen grösseren Gewinn ziehen, als aus einer Legion wohlausparagraphirter und in ansprechender Form geschriebener Systeme der Logik und der gesammten Philosophie.

nur Wenige die Mystiker genauer kannten, als Baader, aber unrichtig ist, dass er kein bedeutendes Wort über sie gesagt habe, wenn es gleich richtig ist, dass er unendlich mehr von ihnen und über sie wusste, als er gesagt hat. Daran war aber noch mehr als seine Eigenthümlichkeit die Unempfänglichkeit seiner Zeit schuld. Jahrzehnte lang beabsichtigte er einen vollständigen Commentar zu den Schriften Böhme's zu schreiben, allein der Mangel eines Verlegers war schuld daran, dass dieser Commentar nur theilweise vollendet wurde. Wäre aber dieses Werk rechtzeitig zu Stande gekommen, so würde Baader unfehlbar uns auch die übrigen Mystiker oder doch die bedeutendsten in jener geistsprühenden, grandiosen und tiefsinnigen Weise vorgeführt haben, in welcher er einzig in seiner Art ist.

Inhaltsanzeige des ersten Bandes

der ersten Hauptabtheilung.

Vorrede .. S. VII.

Einleitung .. S. XVII.

I. Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern S. 1 — 23.

II. Ueber den Affect der Ehrfurcht und der Bewunderung.. S. 25 — 32.

III. Ueber die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne .. S. 33 — 38.

IV. Ueber die Analogie des Erkenntniss- und Zeugungstriebes. S. 39 — 48.

V. Fragmente zu einer Theorie des Erkennens S. 49 — 56.

VI. Vorrede zu Schubert's Uebersetzung von St. Martin de l'Esprit des choses .. S. 57 — 70.

VII. Ueber Katholicismus und Protestantismus S. 71 — 86.

VIII. Ueber das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfniss innigerer Verbindung der Wissenschaft mit der Religion S. 81 — 96.

IX. Recension der Schrift von Heinroth: Ueber die Wahrheit. S. 97 — 132.

X. Ueber die Freiheit der Intelligenz, Rede S. 133 — 150.

XI. Vorlesungen über religiöse Philosophie. I. Heft. Vom Erkennen .. S. 151 — 320.

XII. Ueber Religions- und religiöse Philosophie im Gegensatze der Religionsunphilosophie und der irreligiösen Philosophie. S. 321 — 338.

XIII. Ueber das Verhalten des Glaubens zum Wissen...... S. 339 — 356.

XIV. Ueber den Zwiespalt des religiösen Glaubens u. Wissens. S. 357 — 382.

XV. Vorreden:

1) zu den Beiträgen zur dynamischen Philosophie.... S. 383 — 387.

2) zum I. Bande der ges. Schriften................ S. 388 — 389.

3) zum II. Bande der ges. Schriften............... S. 390 — 416.

4) zur speculativen Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes....................................... S. 417 — 418.

Anhang ..S. 419 — 420.

I.

Ueber

Kant's Deduction der praktischen Vernunft

und

die absolute Blindheit der letzteren.

Geschrieben 1796 in England, zuerst gedruckt 1809 in der Schrift:

Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen. Berlin, Realschulbuchhandlung. 1809.

I.

Ueber

Kant's Deduction der praktischen Vernunft

und

die absolute Blindheit der letzteren.

Geschrieben 1796 in England, zuerst gedruckt 1809 in der Schrift:

Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen.
Berlin, Realschulbuchhandlung. 1809.

*Kant**) unterscheidet sorgfältig, zwar nach seiner Schulsprache nur für das verständige Bewusstsein, den Doppelactus der vorhergehenden *Synthesis* (des Empfangens, sammelnden Auffassens etc.) und der ihr folgenden *Analysis* (des Wiederentfaltens des Geeinten). — Warum verfolgte nun aber dieser Denker nicht diesen innersten Pulsschlag und Odem alles Bewusstseins auch für jenes Bewusstsein, welches ihm das vernünftige heisst, und zwar erst im Erkennen, wo die Synthesis das eigentliche Vernehmen, Hören etc. würde bezeichnet, und dann auch im Handeln, wo dieselbe Synthesis jene willkürliche Aufschliessung oder Oeffnung und Verschliessung unsers Gemüths gegen alles gemüthliche Du und Nicht-Ich würde bemerklich gemacht haben, welche als einfachen Gemüthsact die Sprache des gemeinen oder gemeinsamen Lebens, z. B. mit den Worten: Einem Glauben oder Nichtglauben, auf Einen Merken oder Nichtmerken etc. längst schon bezeichnet hat? **) — Aber die Vernunft sollte es bei Kant nun

*) Diesen Aufsatz schrieb ich, mit Ausnahme einiger Zusätze und des kleinen Anhangs am Ende, vor zwölf Jahren in England, und theilte ihn bei meiner Rückkunft nach Deutschland in Hamburg dem Herrn geheimen Rath von Jacobi mit. Von allem, was schon damals gegen Kant in Deutschland geschrieben worden ist, wusste ich folglich zu jener Zeit noch nichts, und darum findet der Leser in diesem Aufsatze natürlich keine Hinweisung auf damalige und noch viel minder auf spätere Gegner Kants, dessen Schulsprache hier als dem Leser bekannt vorausgesetzt wird. Anmerkung vom J. 1809.

**) Das Einen glauben und das Einem glauben, das Deum credere und das Deo credere ist um so mehr zu unterscheiden, je mehr nicht von ersterem, wohl aber vom zweiten *Augustin* spricht, wenn er sagt: Nemo credit nisi volens. Anmerk. vom Jahre 1830.

einmal nur zum halben (praktischen) Bewusstsein bringen können, und der allen bisherigen Zeitaltern entgangene grosse Fund über die Natur dieser Göttin sollte ja eben nur sein: dass Ihro Majestät nicht nur, wie die Hunde und andere Säugethiere, in dem Menschen blind geboren werde, sondern auch, wie der gemeinen Sage zufolge der Maulwurf, lebenslänglich stockblind bleibe *)! Auf Hume's Veranlassung raisonnirt Herr Kant folgendermassen:

Erfahrung ist wirklich. Wie ist sie aber möglich? Erfahrung, findet Kant, ist nur durch synthetische Urtheile a priori möglich; folglich sind diese als in der wirklichen Erfahrung wirklich enthalten auch selbst wirklich **)!

Wie aber sind diese synthetischen Urtheile a priori möglich?

Diese Frage beantwortet Kant nicht transscendental, wie es der Gang der Untersuchung fordert, sondern bloss *logisch*, indem er zeigt, wie diese Art Urtheile bloss auf Möglichkeit der Er-

*) *Kant* meint nämlich eine constitutive, primitive oder angeschaffne Blindheit, und wie er nichts von einer Erblindung des Geistesauges im Menschen weiss, so weiss er auch nichts von jener Wiedererweckung der verlornen Sehkraft, von welcher die Religion lehrt, und der Mensch sollte nun einmal nach seiner Lehre, gemäss seiner Natur, gottblind sein. Und hierin hat man hauptsächlich den Grund zu suchen, warum seine Lehre, sowie die gottesleugnende des *Spinoza* als eine so tiefe Weisheit ausgeschrieen ward. Denn über Gott und göttliche Dinge ungewiss zu bleiben, ist es eben, worüber die Welt eine *beruhigende* Vergewisserung wünscht. Anmerkung v. J. 1830.

**) Kant's Werke v. Hartenst. III., 189: „Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher (nämlich synthetischer) Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewissheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen: dass dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntniss wirklich sei; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen und fragen: wie diese Erkenntniss möglich sei, damit wir aus den Principien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden." II. — Dass ich mich (meint *Kant*) in die allgemeinen Naturgesetze finde, davon hätte ich eben die Ursache nur in meinem Verstande selber zu suchen, weil diese Natur ausserdem mir nicht erfahrbar wäre. Aber könnte die Natur nicht auch, ohne meinen Verstand zu *berücksichtigen*, ihren Gang ändern und somit mein Concept verrücken? Anmerk. v. J. 1830.

fahrung überhaupt oder auf *Erfahrbarkeit* als solche etc. *) gehen.

Dieser Beantwortung steht aber eine andere entgegen, nämlich folgende:

„Synthetische Urtheile a priori sind bloss und überall nur durch einen unmittelbar vorgehenden, dem Urtheile selber zum Grunde (als Kraftquelle) liegenden, einfachen Actus der Apperception a priori möglich.“

In diesem Actus besteht nun eigentlich die Synthesis der Vernunft, von welcher ihre Analysis (das synthetische Urtheil a priori) eine eben so natürliche Folge ist, als das Ausathmen eine Folge des Einathmens. Analogisch könnte man diesen Vernunftact den Vernunftsinn **) nennen, aber besser ist es wohl gethan, ihn von Logos, Sprache, Hören etc. das *Wahrnehmungs-*

*) Womit aber im Grunde doch das Nöthige noch nicht gesagt ist; indem die *Species* der Erfahrung hier nicht in Erwägung kommt, deren wohl mehrere wie concentrische Kreise so *in einander* bestehen können, dass ich z. B. Alles gewahr werde, was ein Anderer gewahr wird, aber in Specie noch mehr, d. h. etwas Anderes. Ueber diese dynamische Erfahrungs- oder Wahrnehmungs-Einigung, nicht aus Stücken einer und derselben Species zur höhern und höchsten Gattungseinheit ist noch wenig bemerkt worden. Anmerk. v. J. 1809. — Kant's Werke v. Hartst. II., 49, 50, 170, 243, 531, 596 u. III. 197, 240, 249, 252—54. Vergl. David Hume, Ueber die menschl. Natur, aus dem Englischen von L. H. Jacob (Halle, 1810.) I., 165, 316 u. 344. H.

**) Christus nennt ihn das *Auge*, und dringt auf *Aufklärung* desselben, aber nicht auf mechanische, sondern auf dynamische Läuterung; welche dynamische Aufklärung sich zur gepriesenen und gemeinhin sogenannten verhält, wie die Kraftfülle der reinsten Luft — zum reinen Vacuum! Eben so einleuchtend zeigt sich der Gegensatz einer dynamischen Temperatur unserer Leidenschaften, welche die Religion bezweckt, zu jener mechanischen der gewöhnlichen Moralphilosophen, welche jene Temperatur nicht chemisch, physiologisch, als wahre Umwandlung der Qualität, sondern lediglich quantitativ, und ohne eines solchen, wie sie in ihrer — Einfalt meinen, alchemistischen Transmutationsprocesses zu bedürfen, als thunlich sich und uns glauben machen möchten. Freilich bringen sie es jedoch mit mechanischer Temperatur und Mässigung auch nicht weiter, als dass sie aus einem wilden, unmässigen Spitzbuben und Bösewicht höchstens einen gemässigten machen. Aber hiezu braucht man nun eben keine Philosophen, denn dieses Gesittetmachen ohne Sittlichkeit lehrt die sogenannte grosse Welt besser und angenehmer als sie. Anmerk. v. J. 1809.

Vermögen par excellence zu nennen, welches aber natürlich mit dem *Lügevernehmungsvermögen* im Menschen zugleich eintritt. So wie sich nun dieses höhere Wahrnehmungsvermögen von seinem niedrigern, so unterscheidet sich auch das so Wahrgenommene oder sich Wahrnehmbarmachende, nach der Kantischen Schulsprache, als Vernunftreales von dem, was ihm bloss Verstandesreales ist oder dem eigentlich Animalischvernehmbaren, und Kant hat uns in seiner Kritik der Urtheilskraft durch die Wiedereinführung der ältern und höhern Bedeutung des Wortes: *Symbol*)* selbst Waffen gegen seinen Vernunftidealismus oder Subjectivismus in die Hand gegeben; indem ja eben das Zusammen- und Ineinandersein der blossen Verstandesform und der symbolischen ein ähnliches Ineinandersein des Vernunft- und Verstandesrealen in einem und demselben Object aussagt. Uebrigens sind auch hier beim Vernunftrealen Stoff und Form nicht etwa mechanisch neben einander, sondern, wie dieses der Fall bei allem Lebendigen ist, dynamisch ineinander, selbst dort bereits vorhanden und gegenwärtig, wo dem noch ungeübten und nicht zur völligen Entwicklung gediehenen Organ eine Trennung des Stoffs und der Form Statt zu finden scheint; indem, was bestimmte Umrisse letzterem noch nicht darzustellen oder zu sagen vermögen, wenigst in Farbe und Ton (im Qualitativen des Realen) schon hervortritt, und nur darum noch dunkel und unbestimmt durch diese letztern zum Gemüthe spricht, weil das Reale einer höhern Region dem Begriffe einer niedrigern nicht fassbar, und von ihm nicht sperrbar (begränz- oder definirbar) sein kann.**) — Ob nun aber

*) *Kant's* Werke VII., 219—23. II.

**) Ein Wesen, das zwar in einer niedrigern Region (in einem engern Kreis oder Lebenszirkel) geboren wird und zum Leben kommt, zugleich aber den Keim zur Geburt in eine andere, höher reichende und tiefer gründende Region mit sich bringt, welchen Keim es eben inner jenem äussern Leben sich entwickeln lassen soll, kann bei der nur stufenweise vor sich gehenden Evolution dieses höhern Lebenskeims natürlich seine Gegenwart in dieser höhern Region, und seinen Lebensverkehr mit ihr erst nur dunkel fühlen, bis es endlich nach und nach dieses Verkehrs gewiss wird, und diese Region, und sich in ihr, schaut oder klar anerkennt. Diese höhere Region wird also der niedrigern erst nur in Farben

eine Kritik der reinen Vernunft, welche, die befriedigende Beantwortung der von ihr selbst aufgeworfenen Frage unterlassend, mit der bloss logischen sich begnügt, und welche sohin den ersten

ohne bestimmte Umrisse, in Tönen ohne bestimmten Wortsinn sich ankünden, so wie man auch in grösserer Ferne nur erst den Schall, dann den Ton, und endlich erst ganz in der Nähe die articulirte Stimme eines Redenden vernimmt. Es würde nun aber offenbar Täuschung sein, wenn ein solches erkennendes Wesen das für sein Subject und nur für eine bestimmte Seinsart desselben wirkliche, isolirte Hervortreten eines höhern Stoffs ohne seine Form für objectiv bestehend halten und also aus dem eigenen Unvermögen, diesen Stoff (dies Gefühl, diese Empfindung etc.) zu bestimmen und zu fassen, auf die Nichtrealität der Region selbst, von welcher jener kommt, einen Schluss machen, oder diesen für sein niedrigeres Begreifungsvermögen allerdings zu subtilen und nicht erhaschbaren Aether (als Kraftfülle) schlechterdings in seinem für die niedrigere Region und für deren gröberen Stoff nur tauglichen Geschirr sperren, und dem Experiment darin unterwerfen wollte, jenem Philosophen in Gulliver's Reisen gleich, welcher die Sonnenstrahlen in den Gurken aufzusammeln das unglückliche Project gefasst hatte. — Man hatte folglich keinen vernünftigen Grund, sich über den Charakter der Unbestimmbarkeit und Unfasslichkeit jener Gefühle und Empfindungen zu verwundern, und die Wahrheit dieser dunkeln, aber dessen ungeachtet sehr realen Gefühle in Zweifel zu ziehen, und es müsste nur unnatürlich zugehen, wenn es sich bei dieser stufenweisen Evolution eines höhern Lebens inner einem niedrigern, äussern, anders verhielte. Aber warum äussern sich nun diese Gefühle und Empfindungen gegen das Gemüth erfreulich, lebenfördernd, und gegen ein anderes peinigend, niederhaltend, drückend und nicht nur unermesslich, sondern selbst ungeheuer, schrecklich und entsetzlich, von der hier sich einmischenden animalischen Furcht auch ganz abgesehen? — Der Schlüssel zur Erklärung dieses Factums liegt freilich auch nur wieder in der Natur und innern Oekonomie jener höhern Region selbst. — Sie ist nämlich bipolarisch, mit dem jedoch hier besonders merkwürdigen Umstande, dass die beiden Pole, als eigentlich selbst Regionen, nicht neben einander, sondern über und in einander sicheinanderdeckend befinden, und dass also hier das dextrum und sinistrum ein Oben und Unten bezeichnet; folglich der obere Pol A den untern B beherrscht, und wie die Blume aus der finstern Wurzel oder das Licht aus dem Feuerblitze, in und aus letzterm beständig hervortritt. Ob nun schon beide Pole an sich keineswegs einander bestreiten, vielmehr einer ohne den andern nicht zur Wirklichkeit kommen und bestehen könnte, und obschon nur Eines und Dasselbe in beiden diesen Polen sich spaltend und entfaltend offenbart; so widerstreiten sich doch diese beiden Pole in ihrer besondern Offenbarung in Einem und Demselben Dritten, indem der eine sich in diesem bejahend den andern eben hiemit verneint. Hieraus wird es nun aber be-

Elementaract der Vernunft weder anerkennt noch benennt, so ganz vernünftig ausfallen konnte, gebe ich jedem Sachkenner zu bedenken.

Es war ein glücklicher Weg, den Kant in seiner Deduction der praktischen Vernunft zum Gottesbeweis einschlug, indem er Elias folgend diesen Gott weder im Sturm, noch im wilden Feuer, sondern im stillen Säuseln oder Lispeln des Gewissens suchte. Aber äusserst befremdend und widrig war, wenigst mir, der Eindruck, den die Eilfertigkeit Kant's auf mich machte, mit der er seiner nur kaum begonnenen Analyse des Gemüthsphänomens des Gewissens sofort mit seinem System wieder den Hals zuschnürt *).

Zum Beispiel was war näher und leichter aus dieser Analyse sich ergebend (selbst schon vermuthlich aus dem einfachen

greiflich, wie ein Wesen, welches z. B. von Geburt aus zum Eintritt und zur Ausgeburt aus dem niedern Pol B in den höhern Pol A bestimmt ist, und dieser Bestimmung zuwider, die hiezu nöthige Evolution seines Lebens hemmend und revolutionistisch verkehrend, den zweiten Pol B in sich fixirend aufgehen liess, beim Eintritt oder bei der Näherung des Pols A Pein, Hemmung, Druck und alle Leiden des oben als nothwendig gezeigten Conflicts fühlen oder inne werden, und warum besonders Furcht und Schrecken diesen Eintritt des Pols A bezeichnen müssen, weil nämlich (wie sich besonders aus einer alten und bewährten Feuertheorie ergibt) *absolut éin und dasselbe göttliche Wesen es ist, das in der obern (Lichtregion) als erfreuliches Licht, und in der untern (Finsterregion) als schreckender Blitz ewig aufgeht!* — Es sei mir erlaubt, diese Anmerkung mit einer Schilderung des Dichters zu schliessen, in welcher der oben bemerkte Vorgang glücklich dargestellt ist:

„Wie wenn auf einmal in die Kreise
Der Freude, mit Gigantenschritt,
Geheimnissvoll, nach Geisterweise,
Ein ungeheures Schicksal tritt.
Da beugt sich jede Erdengrösse
Dem Fremdling aus der andern Welt,
Des Jubels nichtiges Getöse
Verstummt, und jede Larve fällt,
Und vor der Wahrheit mächt'gem Siege
Verschwindet jedes Werk der Lüge."

(Aus dem Gedicht: Die Macht des Gesanges. S. Schiller's sämmtl. Werke in Einem Bande. S. 82.) Anmerk. v. J. 1809.

*) Kant's Werke, IV., 247, 264. H.

Naturgesetz, dass keine Action ohne Reaction und dass diese insofern nur in Gemeinschaft von Wesen einer und derselben Natur stattfindet), als dass wir (im Gewissen) das Vernommensein oder Vernommenwerden unsers Selbstes in unserer innersten Lebensthätigkeit als Willen gebärend oder ganz eigentlich und mit absoluter Gewissheit inne werden, dass wir hier auf eine uns in unserer Willensgebärde vernehmende, gegen dieselbe bereits sensible, so wie reagirend sich uns wieder vernehmbar machende Natur, Wesen, Reales etc. agiren, — dass unsere Spontaneität nur von Spontaneität resilirt, und dass wir mit einer Lebensfülle hier zu thun haben, die freilich nicht bloss von aussen*) sich uns

*) Die Verbannung alles Transfusionismus in der Religion ist für diese ebenso folgenreich, als für die Physik. Denn sie bezeichnet und sagt dort, wie hier, den Gegensatz der dynamischen und der mechanischen Ansicht aus. Mit dem Emporkommen dieser letztern mechanischen Ansicht und Behandlung der Religion ging diese in Superstition über, und nur die von allen Secten und Kirchen zugleich verschrieenen und selbst verhöhnten Mystiker (vorzüglich die ältern, welche durchaus zugleich doctrinell waren) haben die dynamische Religionslehre erhalten. Eben die in dem Text hier bemerklich gemachte Nichtunterscheidung eines von mir nicht Begriffenen und nicht Begreifbaren, dem aber auch ich unbegreifbar und undurchdringbar bin, und das also als ausser mir und zwar als Du wahrgenommen wird, von jenem von mir nicht Begreifbaren, das aber mich durch und durch begreift, und das ich also freilich nie in jene Sphäre des Du herunter, und ausser mich bringen kann, liegt dem neuern moralischen Idealismus zum Grunde. — Aber schon in dem unwillkürlichen Gefühl der Furcht und Ehrfurcht, welches in der Stimme des Gewissens den Menschen erfasst, und vor welcher alle Windbeutelei der Ichheit verstummt, ist die dunkle Anerkenntniss jenes Unterschiedes gegeben Anmerk. v. J. 1809. Wenn Kant von einem Willensgesetze spricht, so hätte er doch die Ueberzeugung nicht von sich weisen sollen, dass mein Wille oder Ich als wollend nur im Innewerden eines von mir unterschiedenen Willens oder Wollenden ein Willensgesetz inne werden kann, weil doch der Begriff eines sich selbst gegebenen oder selbst gemachten Gesetzes absurd ist, wenn man ihn schon in neueren Zeiten an die Spitze der Moral wie der bürgerlichen Gesetzgebung stellte. Dieser Wille, welcher die Oeffnung und die Eingabe meines Willens in ihn verlangt, gibt sich mir als helfend und bekräftigend (als Gnade oder Jehova) kund, falls ich sein Wollen will; er verschliesst sich aber gegen mich und setzt sich meinem Wollen als Gesetz (Gerecht oder Elohim als Richter) entgegen oder über dasselbe, falls ich meinen Willen gegen ihn verschliesse oder meine Autonomie gegen ihn geltend zu machen mich bestrebe, womit ich indess mir selber nur

mittheilt, sondern die von innen heraus sich aufthuend und aufgehend sich uns kundgibt *), — ein Wesen, das bereits Platon so schön (im Alkibiades) mit einem Auge andeutet, in dem allein unser eigenes (Geistes-) Auge sich spiegelnd sehen und sich selbst bewusstsein könne, — eine Natur endlich, die sich ipso facto meinem Gemüth als Gemüth, meinem Willen als Willen kund thut? — Warum, sage ich, geht Kant diesem Vernunftfactum, wie er es selbst nennt, nicht näher und ernsthafter zu Leibe, und macht mit dem hier nichtssagenden Worte: praktische Vernunft, eine Art Nebel, in der selbst das Bedürfniss einer klarern Anerkennung dieses Realen nicht nur nicht mehr helle und dringend bleibt, sondern als ob es thörichter Fürwitz und phantastische Gespensterseherei wäre, für immer und a priori zurückgewiesen wird. Warum gibt er uns hier dem frostigen moralischen Idealismus Preis, und

die Inwohnung desselben Willens in eine meinen Willen subjicirende Durchwohnung desselben verwandle. Zusatz v. J. 1830.

*) Das active (freie) Geschöpf unterscheidet sich vom passiven (selbstlosen und unfreien) dadurch, dass sich in jenem als der Mitte die von aussen-hinein- und die von innen-heraus-kommende Action desselben ihm höheren Agens begegnen oder in Conjunction gehen. Das war eben der Radicalirrthum der Kantischen Subjectivitätsphilosophie, dass dieselbe die dem freien Geschöpf von innen kommende Action mit dem Thun des Letztern vermengte, und somit zwei zählte, wo sie drei hätte zählen sollen; ein Dualismus, in welchem denn auch sowohl die Fichtische Bewusstseinstheorie, als die Schellingische Naturphilosophie festgerannt blieb. Wenn übrigens Kant alle Religiosität der Moral damit radical zerstörte und den moralischen Atheismus als oberstes Princip aufstellte, dass er die Berührung und das Innewerden eines Willens durch einen und von einem Willen im Gewissen leugnete, sowie die Gewissheit des Gewusstseins und werdens des Menschen als eines Wollenden von einem ihm höheren Wollenden; so kann man die Einfältigkeit mancher Theologen nicht begreifen, welche in dieser Doctrin kein Arges vermuthend dieselbe ihren theologischen Systemen unbedenklich zum Grunde legen zu können meinten, hiemit aber Theologie und Christenthum nur wissenschaftlich zu Grunde richten halfen. Dem grössern Theil unserer Theologen (namentlich den katholischen) scheint in der That jene Philosophia divina im Sinne der Alten völlig abhanden gekommen zu sein, weil sie dieses Deficit abwechselnd mit Kantischen, Fichtischen und Schellingisch-naturalistischen etc. Philosophemen zu decken suchen. Denn von jenen, welche aller Philosophie d. h. allem Denken und seinen Eingebungen entsagen, ist hier die Rede nicht. Anmerk. v. J. 1830.

verwandelt „dieses kräftige lebendige Wort“, das in uns gepflanzt, unsere Seelen — selig und frei, — oder elend macht, je nachdem wir ihm in die Hand, oder zuwider handeln, — in einen nichtigen Lufthauch? —

Kant's Versuch, das moralische Princip auf eine Verstandesformel zu bringen, hat mit der Newtonischen Gravitationstheorie viel Aehnliches. — Allerdings ist bei den Aeusserungen der Schwere ein solches Gesetz bemerklich, und bei der Analyse jener Aeusserungen kommt auch diese Form vor, aber der Physiker glaube ja nicht, dass die Analysis hiemit schon erschöpft und vollendet sei, und ob er schon diese Form im Verstande abgesondert betrachten mag, so kann und soll er doch nicht, beschlossen in ihr und verschlossen, also jeder fernern Belehrung unfähig und unzugangbar, mit dieser Formel ans Experiment treten. Dass nämlich eine und eine gewisse (für sich wahrnehmbare, erfahrbare und indemonstrable) Gemüthsäusserung oder vielmehr Aeusserung in meinem Gemüthe eine Aeusserung einer specifischen gemüthafficirenden Kraft (des Gewissens) sei, das werde ich jederzeit ebenso unmittelbar inne, als ich die mir inwohnende Schwere in meinem Stehen und Gehen inne werde, und nur aus ihrer unmittelbaren Vernehmung (z. B. im Gefühl des Sollens) als einer unmittelbaren kräftigen, mit meiner eigenen Bewegungskraft im lebendigen Rapport sich befindenden Gegenwart bringe ich alles Urtheil, alle Bewegung etc. zu Stande. — Ich sehe mich aber hier nicht erst nach einer Verstandesformel um, selbst nachdem ich eine solche mir abstrahirt haben würde, sondern ich würde auch diese nicht mehr für die richtige anerkennen, falls das jeden Augenblick mir gegenwärtige Experiment meines Gemüths mich nicht vom Eintritt des Sollens und damit der vorhandenen Gewissenskraft überzeugte. Eben so genau, eben so unmittelbar (und indemonstrabel) appercipire ich aber ein einzelnes gegenwärtiges Uebel- oder Wohlbefinden, das unmittelbar aus meinem innern Verhalten (meiner Willensbestimmung oder Gesinnung) hervorgeht, und unterscheide es als sui generis und sui juris, nämlich als Affection eines andern Lebens von jenem Uebel- oder Wohlbefinden, das ausser mir, in Lage, Glück etc. gegründet

ist und mir also nur zufällt; mit andern Worten: Gottseligkeit oder Unseligkeit von Glückseligkeit oder Unglückseligkeit; — denn unter ersterem Worte verstand man von jeher eigentliche moralische Glückseligkeit als eine eigene Art von Seligkeit oder Wohlbefinden, die eben so unleugbar jedem bekannt, als indemonstrabel, nach einer allerdings verständlichen und experimentirbaren Regel des Wohl- oder Uebelverhaltens sich einstellt und geht. — Ausser diesen und ähnlichen Bemerkungen, deren genauere Auseinandersetzung weit führen würde, lag aber Kant bei seiner Analyse des Phänomens des Gewissens noch eine Beobachtung sehr nahe, die sich dem aufmerksamen Leser seiner Schrift wohl von selbst aufdrängt, die aber Kant gleichfalls unbenützt und unbeachtet liegen lässt. Sie ist folgende: Da es nämlich gewiss ist, dass die Aeusserung dieses Gewissens nur auf die Gesinnung als innerste That des Gemüths an sich selbst geht, und nicht auf ihr Aeusseres, auf ihre Folgen, ihren Vorgang und ihren zeitlichen Verband, und dass z. B. meinem Gewissen jede That gleich gegenwärtig ist, sie mag vor 50 Jahren, oder so eben in diesem Augenblicke von mir vollbracht worden sein; so ergibt sich ja unmittelbar hieraus, dass das sogenannte moralische (gute und böse) Leben oder Lebendige sich überall als nichtzeitliches, d. i. als ewiges Leben oder Lebendiges kund gibt; indem es überall nur auf Gegenwart sieht, wirkt und geht, sohin auf etwas, das zwar überall, wie das Centrum inner jedem und allen Peripheriepunkten, *inner* dem Zeitlichen, aber nirgend in dem Zeitlichen selbst, vorhanden ist*). Denn in der Zeit selbst ist bekanntlich kein Präsens, sondern nur Vergangenheit und Zukunft, und was sich als zeitfrei (spontan) durch die That beurkundet, das beurkundet sich hiemit als inner, über, ausser der Zeit, als nichtzeitlich d. h. als ewig und wahrhaft seiend. Die hier noch sehr wichtige, aber freilich von keinem der gewöhnlichen Philosophen saisirte Bemerkung und Unterscheidung ist übrigens noch folgende: dass wahrhaft *zeitfrei*

*) Hier gilt darum recht eigentlich:

Willst du immer weiter *(in der Zeit)* schweifen?

Sieh! das Wahre liegt so nah;

Lerne dieses nur ergreifen,

Wahres ist ja immer da! — Anmerk. v. J. 1809.

nur jenes Leben sein kann, welches *über* der Zeit sich befindet, dass aber auch ein Leben möglich ist, welches zwar gleichfalls nicht eigentlich mehr in der Zeit, und folglich insofern ausser ihr lebt, aber noch selbst *unter* ihr sich befindet, und welches Leben sohin im höchsten Grade *unfrei* (comprimirt) sich befinden muss. — Was es aber mit diesem Sein und Leben *über* oder *unter* der Zeit eigentlich für eine Bewandtniss habe, davon können wir nur bei dem in hohem Grade Rechtschaffenen und in hohem Grade Lasterhaften Auskunft einholen *).

Eigentlich ist jene Aeusserung des Gewissens im engsten Sinne, welche Kant als moralisches Gesetz nur allein beachtet, immer nur negativ, vorwerfend, billigend und verwerfend **). Das Gesetz (im Sollen) sagt mir nämlich, dass meine Willenskraft (mein Charakter) in ihrer dermaligen Aeusserung sich als böse zeigt. — Aber dieses Gesetz gibt mir hiemit weder gute Kraft, Gesinnung (Trieb), noch nimmt sie mir die böse, ob sie gleich, wenigst implicite, die Pflicht aufstellt, mich nach Zu- und Aneignung (Aufnahme, Synthesis) guter, dem Gesetze zuformbarer Willenskräfte oder gleichsam Stoffs ***), sohin auch nach Ab-

*) Ebenso ist absolut frei nur der Gute (der der absoluten Freiheit Gottes Theilhafte), absolut unfrei nur der vollendet Böse zu nennen. Die Freiheit des noch Wählenden und einer Wahl (somit einer Versuchung) Ausgesetzten kann darum nicht als die völlige Freiheit erkannt werden, obschon unsre neuern Philosophen gerade in diese Wahlfreiheit alle Freiheit setzen. So viel übrigens Kant vom guten Willen sagt, so kam er doch nicht zur Einsicht, dass, da Niemand gut ist und gut will als Gott, die wollende Creatur als zwar schuldlos geschaffen, doch nur durch Ein- oder Aufgabe ihres Willens in Gottes Willen die Güte ihres Willens erlangen kann, gleichviel ob sie diese Willenseingabe gleich von ihrem Unschuldsstand aus leistet, oder von ihrem bereits gefallenen, so dass also diese ihre Willensaufgabe an und in Gott nur die Bedingung ist, unter der sie ihren Willen als wahrhaft gut von Gott zurück erhält. Anmerkung v. J. 1830.

**) Später hat bekanntlich *Reinhold* das moralische Gesetz als *uneigennützigen Trieb* bezeichnet, und hiemit dem Forscher der moralischen Natur eine ungleich fruchtbarere Bahn nach der positiven Seite jener hin eröffnet, welche die religiöse ist. Aber diese Bahn blieb so gut wie unbetreten. — Anmerk. v. J. 1809.

***) Guter Stoff heisst hier assimilirbarer dem guten Willen und Leben, so wie böser nichtassimilirbarer, mit und aus dem sich nichts Gesetzliches

haltung der sich aufdrängenden, und Ausscheidung und Tilgung der schon in mir aufgegangenen bösen Triebe, d. h. nach Heilungs-, Rettungs- und Vorbauungsmitteln umzusehen, und falls solche etwa vorhanden, selbst nur wahrscheinlich, und nicht positiv unmöglich (quod dubitas, ne feceris. Plin.) wären, mit ihnen fleissig und gewissenhaft zu experimentiren. Manchmal scheint es nun wirklich, dass Kant, indem er nur die negative Seite des moralischen Gesetzes oder Imperativs beachtete, eine freiwillig gute Willensäusserung und wobei das moralische Gesetz als Gewissen gar nicht reagirt, nicht einmal eine moralisch gute That hätte nennen mögen*). Denn die Billigung des Gesetzes ist doch auch hier keineswegs die Kraft, das Primum mobile meines Willens, so wenig als der Thürhüter, der mich ungestört ins Haus gehen lässt, mich in dasselbe hineinträgt. Liberaler und aufschlussgebender als die Kantische Ansicht des moralischen Gesetzes zeigt sich in dieser Hinsicht unleugbar jene eines alten Dialektikers in den Worten: „Regiert euch aber der *Geist* (des Gesetzes), so seid ihr nicht *unter* dem Gesetz"**). Denn offenbar ist nur jener frei selbst vom Zwange des Gesetzes oder Gewissens, der in dessen *Geist* lebt, und das Hervortreten dieses Gesetzes und Gewissens begleitet eben nur den Zustand der *Ent-*

thun lässt; indem der moralische Künstler sein Idealbild nicht darzustellen vermag. Nur die Religion hat durchaus diesen physiologischen Standpunkt für das innere oder moralische Leben sich erhalten, sie spricht auch für dieses Leben von nährender Speise und von vergiftender, zehrender, von der jene die nährende, diese die zehrende Gluth unterhalten soll, und die gewöhnliche Philosophie hat der Religion doch diesen physiologischen Gesichtspunkt noch nie ablernen können, indem sie entweder über das Leben fliegend in das metaphysische Leere greift, oder unter dasselbe fallend in dem Tode des Mechanismus gefangen bleibt. Anmerk. v. J. 1809.

*) Kant's Werke IV. 15, 16. H.

**) Der Geist, habe ich anderswo gesagt, drückt nur auf den Geistleeren und hebt oder trägt den Geistvollen, d. h. jenen, welcher sich der Inwohnung des Geistes öffnet. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Die Kantische Deduction des Moralgesetzes blieb aber eben darum so dürr, geist- und gottleer oder vielmehr geist- und gottlos, weil derselbe von der hier bemerkten doppelten Relation des Inwohnens und Durchwohnens des gesetzgebenden Princips keinen Begriff hatte, und den Menschen constitutiv als geist- oder gottleer, darum geist- und gottschwer und geist- oder gottfinster (gottblind) nahm. Anmerk. v. J. 1830.

geistung des Gemüths, und dessen Entfernung von seinem rechten und gesunden Leben.

Das moralische Gesetz und, insofern dessen Erkenntniss auch die ganze Moral sein soll (in welcher Beschränkung der Erkenntniss, wie man sagt, ja eben ihre sublime und hochgerühmte Reinheit besteht), alle Moral ist sohin und eigentlich als moralische Selbsterkenntniss die moralische Unglückseligkeitslehre. — Wo ist nun aber die moralische Glückseligkeitslehre, d. i. die Anweisung, mir dieses moralische Unglück meines Nichtwollens des Sollens, und als Folge hievon des Seins unter dem Zwange des Gewissens oder des moralischen Gesetzes und des Nichtseins oder Nichtlebens in dem Geiste des letztern, vom Herzen zu schaffen? — wo *Religion?*

Das im Gemüth sich äussernde *Sollen* nöthigt mir freilich das Geständniss ab, *dass ich es auch könnte, wenn ich nur wollte!*)* (Kant VI, 207, 213.) Denn ohne dieses Bewusstsein würde ich auch das Sollen nicht zugestehend anerkennen. — Aber eben so klar ist das Bewusstsein: dass ich es nicht will, dass ich ein Anderes will. — Dieses Anders-und-Anderes-Wollen soll ich nun (inwiefern ich abermal will) durch Innehalten, Niederhalten eigenen Willens — was so leicht als das Odeminnehalten oder der Selbstmord sein soll — *verleugnen.* Nun hat diese Verleugnung eines zwar wirklichen, aber meiner innern bessern Natur widerstreitenden, sohin kranken und monströsen Lebens gegen ein besseres, gesundes, nicht minder wirkliches und *als solches* sich beurkundendes Leben allerdings keinen Widerspruch in sich, indem die Selbstverleugnung in dem éinen Leben durch die Selbstbejahung im andern in einem und demselben Lebendigen ihr Complement erhält. Dagegen scheint es aber doch eine nicht nur sich widersprechende, sondern einer Ironie ähnlich sehende

*) Wenn mir Kant (W. VI. 188—200) sagt, dass mein Wille radical böse sei, und doch die Berührbarkeit oder die Lassbarkeit meines Willens von einem und in einen restaurirenden, absolutguten, von aussen, wie von innen, mir sich helfend darbietenden Willen mir abspricht, d. h. die Lösbarkeit und Erlösbarkeit von meiner bösen Willensgestaltung, so muss ich seine Lehre für bestimmt antichristlich erklären, und den Unverstand aller Jener bedauern, welche solche Doctrinen als mit dem Christenthum ganz wohl vereinbar betrachteten. Anmerk. v. J. 1830.

Zumuthung an ein lebendiges verständiges Wesen zu sein, dass es sein wirkliches Leben, von dem es allein weiss, zwar aufgeben soll, wobei ihm jedoch unverhohlen bleibt, dass es dabei und damit sich auch nicht die geringste Hoffnung zu machen hat von der Wirklichkeit eines andern Lebens, dessen Bejahung ja doch in jener Verneinung schon jedesmal gefordert wird, je auch nur die geringste Kunde, Wissenschaft oder Zeugniss einholen zu können, und dass ihm zur Bekräftigung jener Bejahung überall nichts bleibt, als eigener Gedanke oder eigene Einbildung. Consequenter und der Natur des Menschen gemäss beobachtet dagegen die Religion hier gerade das umgekehrte Verfahren, und mit der Bejahung und Bekräftigung eines andern und bessern Lebens anhebend gründet sie ihre Aufforderung zur Verneinung des entgegengesetzten Lebens durchaus nur auf jene, gibt aber dem Menschen zugleich auch die Zusicherung, dass er im Fortschritt der Evolution jenes bessern Lebens, welche mit der Involution des schlechtern gleichen Schritt hält, von der Realität dieses andern Lebens auch klarere Ueberzeugung und selbst Einsicht in die Oekonomie desselben erlangen wird: und wenn sie auch in Hinsicht des letztern den Menschen jenseits des Grabes verweiset; so ist dieses nicht so zu verstehen, als ob sie von einem Nichtgegenwärtigen ab auf ein bloss Zukünftiges verwiese, sondern vielmehr so, dass die zwar beständige und alleinige Gegenwart des innern moralischen Lebens nur übrig bleibt, wenn und nachdem das dasselbe noch jetzt verhüllende und in seiner vollen Offenbarung hindernde Gewölke des dermaligen Zeitlebens vorüber gegangen sein wird.

Nach dieser Ansicht der Selbstverleugnung, welche Moralphilosophie und Religion von uns fordern, behaupte ich nun ungescheut und unverhalten, dass ich jeden Act der sogenannten philosophischen Selbstverleugnung, welcher der Bejahung eines entgegengesetzten Lebens überall und ganz entbehren zu können vorgibt, für Affectation und Charlatanerie halte*), und dass der

*) In jenen entscheidenden Momenten, wo der Mensch der Stimme folgt:
»Summum crede nefas animam praeferre pudori
Ac propter vitam vivendi perdere causas —

Mensch auf diese Weise zwar eine einzelne Aeusserung seines Willenscharakters niederzuhalten, diesen selbst aber nicht zu reformiren oder zu ändern vermag.

Nun kommt es ja aber hier nicht, wie Kant ganz richtig bemerkt, auf eine (mechanische) Abgewöhnung eines bösen Habitus *) (ein Selbstdressiren oder, wie man sagt, auf blosse Sitten), sondern auf eine dynamische oder Radicalkur des Willenscharakters an. Und das moralische Gesetz (das auch die Teufel vernehmen, und zittern) fordert schlechterdings, dass ich das Gute freiwillig, natürlich und wie mir angeboren thun soll. Aber freilich bringe ich aus der Analyse dieser Forderung ihre Solution nicht heraus und zu Stande. — Das allerschärfste, das allerhellste Nachdenken über den Text, „dass ich ein herzlicher Schurke bin", mag wohl dazu dienen, mich zu einem recht verschmitzten, recht vernünftigen und gescheidten, consequenten, heuchelnden, oder auch recht kecken, frechen, aufrichtigen Schurken zu bilden, aber

ist es auch allemal die bessere Theorie, die klare, wenn schon nur momentan im Gemüth bestehende Anerkenntniss der Realität dieses höhern Lebens, als Causa des niedrigern schamlosen, welche über die schlechte Theorie die Oberhand gewinnt. Anmerk. v. J. 1809. — Kant spricht übrigens selbst von einer moralischen Lust, welche er der schlechten Lust entgegen setzt, und ohne welche der Mensch es nicht zur moralischen Selbstbestimmung brächte. Lust ist aber Leben. — Uebrigens versteht man nichts von dem Gegensatz der guten und schlechten Lust und Unlust, wenn man nicht beide in den drei Stadien der dem Willen vorlaufenden, der den Willensentschluss begleitenden und der ihm folgenden (confirmirenden) Lust und Unlust kennt. Eine Kenntniss, an der es noch sehr gebricht. Anmerk. v. J. 1830.

*) Nur nachdem das Princip einer Krankheit einmal gehoben, der Kopf der Schlange einmal getödtet ist, kann der noch übrig gebliebene Habitus derselben dem System abgewöhnt werden. Wenn nun aber die Arzneikunde allmählig einzusehen begonnen hat, dass jenes Princip der Krankheit eines Lebendigen selbst nur ein Leben und Lebendiges sein kann, so hätte der Moralphilosoph schon früher, bei seinen Untersuchungen über die Natur des Bösen, zu einer ähnlichen Einsicht gelangen und die generationem aequivocam jenes *unmoralischen Bandwurms* in der Menschheit sich begreiflich machen können, und eben nur, weil er diese Einsicht nicht erlangte, blieb er so weit hinter der Religion zurück, anstatt ihr, wie er wähnt, vorausgeeilt zu sein. Anmerk. v. J. 1809.

zum guten Menschen wird es mich wohl nimmer machen.*) Wesswegen denn die neuern Herrn Moralphilosophen mir es nicht verargen mögen, wenn ich ihnen offenherzig gestehe, dass es mir sehr lächerlich däucht, wenn ich die Aufhellung, Aufklärung oder Formelbestimmung des moralischen Gesetzes als das Einzige, was der Menschheit Noth thue, von ihnen anpreisen höre, und dass mir dabei jener weise Schulmeister in Sinn kommt, der seinen Knaben im Teiche, die da hineinfielen und nach Hilfe — nach einer Hand vom Ufer! — schreien und zappeln, eine gründliche Lection über den „Imperativ des Im-Trocknenseins" vorliest — und dann noch Schulmeister, die voll, d. h. trunken vom Zeitgeist selber den trüben Zeitstrom mit hinabschwimmen!

In den christlichen (und allen damit mehr oder minder verbundenen ältern, wie neuern) traditis wird die verlangte dynamische und radicale *Veränderlichkeit* meines verdorbenen Willensgrundes auf so eine Art angedeutet, dass in der Natur (im erfahrbaren System) eine positive Anstalt (ein Lebenstechnicismus höherer Ordnung nach Kants Sprache) vorhanden sei, von welcher in allgemeiner Geschichte Notiz gegeben wird; aber nur in Fragmenten, deren „questionable shape" indessen mehr als zureicht, um die Anwendung auf moralische Privat- und Geheimgeschichte eigenen Gemüths und Lebens zu machen. — Die Besserung oder das Gesundwerden wird hier (wie alle Lebensaffection) an gewisse, sehr einfache und unbedenkliche Functionen (Handluugen) bedungen**) — reliqua natura intus transigit. — Wenn es mir

*) Im ersten Jahrgang der Horen findet sich ein Aufsatz, worin eine ganz neue Erfindung, nämlich die angekündigt wird, dass das Denken einer Leidenschaft uns sofort von derselben befreie! — Denn, sagt der Verfasser ganz tiefsinnig: was ich denke, ist mir Object, also schon ausser mir etc. etc. — Es wäre zu wünschen, dass es sich in Wahrheit auch so verhielte, und dass das Denken wirklich diese Wunderkraft besässe. — Ich frage nun hier, wer von beiden, der Philosoph, der sich fest einbildet, er könne sich die Maliciosität aus seinem Charakter herausdenken, und das alte Mütterchen, das sich solche durch gewisse Gebete herauszubeten glaubt, — wer von beiden hat den wahrscheinlichern, vernünftigern Glauben oder Aberglauben? Anmerk. v. J. 1809.

**) Diese sind: „Ora et labora!" — Da nun Kant vom Erstern, dem Gebet überall in einem so wunderlichen Tone spricht, dass man nur zu

nun hiebei wahrhaft besser wird oder geht in meinem moralischen Geschäfte, so mag das *Wie?* mir ein Geheimniss immer noch

deutlich sieht, dass er wohl Superstition, aber nicht Religion, diese bloss als Naturanlage betrachtet, kennt; so finde ich, besonders der Furchtsamen wegen, für räthlich, Einiges hier über das Crasse zu sagen, womit Kant Gebet und Religion behandelte oder vielmehr misshandelte. Die Spontaneität der Persönlichkeit lässt es schon vermuthen, dass dieselbe zu ihrer moralischen Belebung oder Wiederbelebung auch selbstthätig *mitwirken* müsse. Ich nehme aber das Wort Belebung hier im eigentlichen, und nicht etwa bloss im metaphorischen Sinn, wie Kant in seiner: Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft (zweite Aufl. S. 302, in der zweiten Anmerkung). Des Menschen Geist muss nehmen (athmen), wenn er empfangen soll, und er bestimmt sich insofern jede Einwirkung durch Bestimmung seiner Empfänglichkeit oder Receptivität; wie denn auch das neugeborne Kind schon *saugen* kann. — Aber freilich kann er auch nicht nehmen, wenn nichts da ist, was gibt und geben will, und wenn man ihn etwa damit trösten will, dass, obgleich weder ausser noch inner (über) ihm etwas Anderes, als eben Nichts sei, er doch nur getrost aus sich selbst schöpfen solle, so muss man ihn erst auch von ganzem Herzen glauben machen, dass er *in* sich selbst (nicht *inner* sich selbst) bereits *Alles habe*, welches so viel heisst, als, man muss ihn glauben machen, „dass Er selbst Gott, und kein solcher inner oder über ihm sei", — man muss ihn folglich erst zum Idealisten oder *selbsttrunkenen Narren* gemacht, und seine Vernunftbegriffe so weit gereinigt haben, bis sie auch vollkommen *leer* geworden sind, oder wenigst mit nichts, als dem Winde des Egoismus angefüllt, ehe man ihm, wie Kant gethan, alle moralische Hilfe gegen ein selbstverschuldetes moralisches Bedürfniss (freilich sodann consequent) abspricht. — Wenn nun des Menschen, wie immer erstorbene, Willensfähigkeit sich überall zuerst als Wunsch (desir), als gleichsam ein Punctum saliens in ihm äussert, so wirkt er allerdings auf sein belebendes Princip (die göttliche Natur), indem er diesen Wunsch als Geist des Gebetes sorgfältig als Gemüthsaffect auf alle Weise bei Leben erhält und wie die heilige Flamme der Vesta unterhält, und nur insofern würde man ihm sein Gebet als superstitiöses Fetischmachen ausdeuten können, insofern er dumm und einfältig genug wäre, zu wähnen, dass seine *äussere* Wortbildung hiebei ihn mit dem Vater der Geister in Verkehr setzte. Für jeden andern Menschen, als einen solchen, ist also obige Idee nicht nur nicht gewagt (wie es am a. O. S. 297 heisst), sondern allerdings mit der Vernunft vereinbar, weil hier eben der bestmöglichste Gebrauch unserer Kräfte, um uns jener ergänzenden Hilfe und jenes belebenden Einflusses empfänglich und diesen sohin wirklich (physisch im ältern physiologischen Sinne) zu machen, geübt wird, und der Mensch hier, in seinem eigenen erhabenen Charakter, als Naturam adjuvans, und letzterer (d. h. seiner Natur oder Gott) dienend wirkt, indem er das erste Erzeugniss der letztern, jenen himmlischen Lebenskeim, in sich pflegt. — Folglich wird kein

bleiben, so wie das: Wie ich durch Athmen und Essen *lebe! mir ein Geheimniss bleibt! Ja! sei's auch ein Arcanum, wenn's nur*

Mensch, der einen lebendigen Gott und dessen lebendigen Verkehr mit seinem eigenen lebendigen Gemüth glaubt, und der sich nicht mit blossem mechanischen Erkennen der Formel seines Gesetzes, ohne in den Geist derselben einzudringen oder in ihn erhoben zu sein, begnügt, sich durch jene in Kants Schrift S. 302 u. s. f. angezeigte mauvaise honte abhalten lassen, aufrichtig zu gestehen, dass ihm jener Wunsch als Keim alles Gebetes von seiner moralischen Natur selbst abgenöthigt sei, und dass er die wissentliche Nichtbefriedigung dieses Lebensbedürfnisses jedesmal seinem moralischen Leben schädlich befunden u. s. w. — Er wird sich also des Gebetes (als einer Verstandesschwachheit) so wenig zu schämen brauchen, als er sich jedes andern wahren Gemüthsaffects zu schämen braucht, und noch weniger wird er es für nöthig finden, bei dem Philosophen (der denn doch auch nur ein armer Sünder und Schelm ist, wie er) über die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieses in ihm lebendig gewordenen Bedürfnisses erst anzufragen. Und sollte Letzterem etwa die Einfachheit des Mittels bedenklich scheinen, oder die Unbegreiflichkeit seiner Wirkungsweise (welche freilich bei aller Willenscausalität dieselbe ist, deren Magie eben Magie bleibt) ihn vom Gebrauche abhalten; so möchte er nach demselben Raisonnement nur auch das *Athmen* einstellen, an welche eben so einfache, und in ihrer Wirkung mystische und unbegreifliche Function die Natur die Erhaltung des animalischen Lebens bedungen hat. — Endlich aber kann bei jenem, der, die Natur des menschlichen Gemüthes kennend, wohl weiss, dass jedes Sichöffnen des letztern schon im Affect der gemeinen Liebe unaufhaltbar bis zur Andacht und Adoration übergeht, nicht davon die Rede sein, ob der Mensch überhaupt Andacht und Religion haben und üben soll, sondern nur davon, ob der Mensch mit dieser seiner Andacht und Religion sich zu dem lebendigen, unsichtbaren, allsehenden Gott im Himmel, oder zu dem *grossen Thier* auf Erden wenden soll! Aber ein Philosoph, welcher, wie Kant, die Behauptung aufstellt: dass beten und bitten nichts anders sei, als seine Wünsche gegen Jenen declariren, zu dem man sich bittend wendet, ein solcher Philosoph, sage ich, beweiset, dass er von der Communio vitae spirituum, die sich in ihrer wechselseitigen Willensöffnung effectuirt, auch nicht die geringste Kenntniss hat. Anmerk. v. J. 1809. — Beten ist keineswegs blosses Wünschen (wie Kant will, VI., 215.), wenn es gleich den Wunsch der Erhörung des Gebetes enthält. Denn derjenige, welcher wirklich bittet, wendet sich an einen positiven Geber, und er könnte nicht bitten, ohne Diesen inne zu werden und zu berühren. Hier (im Gebet zu Gott) ist aber der Geber selbst schon der Geber der Bitte oder des Gebets, welches uns aufgegeben wurde. Man könnte daher sagen, dass die eigentliche Sünde die Unterlassung des Gebetes ist, das Thun derselben oder das Verbrechen aber eine Strafe dieser Unterlassung oder, wie die Theologen sagen, ein Verlassensein von Gott. Anmerk v. J. 1831. — V. Kant's Werke von Hartenst. VI., 381. H.

hilft! — *Die Krankheit* (das Deficit) ist einmal da und gewiss, und was beweisen alle Quacksalber und Betrüger (Pfaffen und Superstition) anders, als dass sie gewiss ist? — Was aber beweisen sie Alle — gegen Arzt und Arznei und Arzneikunde?

So lange nun also diese Herren uns über Theorie und Praxis unserer Willensreformirung nichts Probateres zu geben vermögen, als was wir in ältern Schriften und Ueberlieferungen *) bereits besitzen, so lange würden sie besser thun, nach andern Geschäften sich umzusehen, und ehrliche Leute in ihrem Geschäfte mit *blindem Lärm* nicht unnütz zu stören.

*) Es ist um so mehr Pflicht des Philosophen, sich über diese Ueberlieferungen keinen Leichtsinn, kein Vorurtheil und keine Nachlässigkeit zu erlauben, je mehr sich seit der Politisirung des Christianismus der durchdringende und incoërcible, weder einer geistlichen noch einer weltlichen Macht ergreifbare oder erfassbare Geist desselben längst aus allen politisch-sanctionirten Lehrmeinungen, Secten etc. verloren hat, und gleichsam dieser Formen spottend hie und da, d. h. überall im Incognito sein stilles, kräftiges Wesen forttreibt. Ich meines Theils sah von jeher die christlichen Ueberlieferungen und einige andere, mit ihnen verwandte, als schätzbare Bruchstücke einer uralten Experimentalphilosophie an, die wir als solche durch eignes Experiment nicht nur prüfen, sondern den innern, hier angedeuteten fortgehenden, grossen Lebens- und Naturprozess, so viel an uns ist, auch fördern sollen. Aus diesem Gesichtspunkte sehe ich die dermalige, mit der französischen Revolution begonnene, völlige Wiedertrennung der christlichen Religion von den politischen Verfassungen, deren monströse Coalition mit Constantins Zeiten recht eigentlich anfing, für ein Bedürfniss der Religion selbst an. So wie mich im Gegentheil jedes Beginnen anekelt, das hier Untergegangene und Gestorbene wieder ins Leben rufen zu wollen, und z. B. selbst in katholischen Ländern, wo ohnehin die Toleranz schon lange in Indifferentismus gegen alle Religion ausgeartet ist, die alte Fehde zwischen Katholicismus und Protestantismus wo möglich wieder anfachen zu wollen, indem man hiezu etwa den Letzteren als den Heiland, wie den Propheten Samuel im Schlafrock, wieder ins Leben rufen möchte. Anmerk. v. J. 1809.

Anhang
(1809).

Kant hat bekanntlich in seiner Schrift: „Zum ewigen Frieden“ gezeigt, wie und warum der Krieg zwar immer dauern müsse, er hat ihm aber doch einen würdigen Gegenstand (die Befehdung der Kriegslustigen, widerrechtlicher Regierungsverfassungen) angewiesen. Mit dem unschuldigen Krieg der Speculation hat er es aber, wie es scheint, nicht so gut gemeint, und er verwies letzteren geradeswegs zum ewigen Frieden — auf den Kirchhof, indem er nämlich herausgefunden zu haben glaubte, dass der Streit hier ganz nichtig und um Nichts geführt werde. *) Sein grosses Friedensproject hatte indess so wenig Erfolg, als jedes andere politische, und indess der Friedensstifter lange schon selbst in die Region des Friedens gewichen ist, dauert der Streit nach wie vor fort. In der That wäre es auch schlimm, wenn es anders, und wenn dieser Streit auf *solche Weise* beendet worden wäre. Denn das Leben soll sich sein Recht auf keine Weise nehmen und abdisputiren lassen. Nun ist es aber allerdings eines seiner köstlichsten Rechte, dass es bei einer gewissen Stufe seiner Evolution *auch sehe!* Wenn nun der Viehgeist und das Viehleben im Menschen sieht, wenn selbst sein teuflisches Leben *auf seine Art* immer scharfsichtiger wird, je kräftiger es in ihm wurzelt, warum sollte denn eben das göttliche, d. h. wahrhaft menschliche Leben im Menschen allein von Natur blind sein, und warum sollte bei ihm allein das Gesetz nicht stattfinden, dass es bei frühern Stufen seiner Evolution zwar nur noch dunkel *fühlt,* bei einer gewissen höhern oder weitern Stufe derselben aber auch klar und helle sieht? Dieses Sehenkönnen dem moralischen Leben streitig machen, weil man, etwa selbst noch auf einer tiefern Stufe seiner Evolution stehend, nichts sieht, ist Vermessenheit; und diese Blindheit zum System und zur philosophischen

*) Kant's Werke. v. Hartenst. V., 413. H.

Glaubenslehre machen wollen, heisst einen Obscurantismus gründen wollen, der für die Pflege dieses Lebens — für Moral und Religion — allerdings von gefährlichem Einfluss sein würde. — Bekanntlich hat sich dieser wahre Obscurantismus zu allen Zeiten als einen Erleuchter und Aufklärer des menschlichen Erkenntnissvermögens angekündigt, und er glaubt z. B. jetzt nur das Wort: „Mystik“ nennen zu dürfen, um alles Forschen der Speculation über die fünf Thiersinne hinaus sofort zurückweisen zu können. Aber diese Arroganz reizte verständige und rüstige Gemüther, welche Freunde des wahren Lichtes waren, auch zu jeder Zeit nur um so mehr, ihm die Larve vom Gesichte zu ziehen und seinen wahren Charakter eigner Ignoranz und zugleich wahrhaft pfaffenmässiger Intoleranz alles bessern und höhern Wissens aufzudecken. — Jene uns nach Kant angeboren sein sollende und nie und nimmer zu hebende Blindheit unseres Erkenntnissvermögens wäre auch ein noch ärgerer und schlimmerer Widerspruch und Grundlug und Trug unserer Natur, als selbst jenes radicale Böse, das Kant zwar in ihr aufdeckte, das er aber zugleich für völlig und ewig unheilbar mit dürren Worten gleich am Anfang seiner Religionslehre erklärte, des schönen, in demselben Buche angeführten Spruchs des heidnischen Seneca vergessend: „Sanabilibus aegrotamur malis, nosque in rectum genitos, si sanari velimus, natura adjuvat“ *), so wie der eben so schönen Definition eines menschenfreundlichgedachten Gottes von dem atheistischen Plinius: „Deus est mortali, juvans mortalem“, wogegen das Kantische: lex est res surda et inexorabilis“ einen schneidenden Contrast bildet.

*) Kant's Werke, von Hartenst. VI., 178. H.

Glaubenslehre machen wollen, heisst einen Obscurantismus gründen wollen, der für die Pflege dieses Lebens — für Moral und Religion — allerdings von gefährlichem Einfluss sein würde. — Bekanntlich hat sich dieser wahre Obscurantismus zu allen Zeiten als einen Erleuchter und Aufklärer des menschlichen Erkenntnissvermögens angekündigt, und er glaubt z. B. jetzt nur das Wort: „Mystik" nennen zu dürfen, um alles Forschen der Speculation über die fünf Thiersinne hinaus sofort zurückweisen zu können. Aber diese Arroganz reizte verständige und geistige Gemüther, welche Freunde des wahren Lichtes waren, auch zu jeder Zeit nur um so mehr, ihm die Larve vom Gesichte zu ziehen und seinen wahren Charakter eigner Impotenz und zugleich wahrhaft pfaffenmässiger Intoleranz alles bessern und höhern Wissens aufzudecken. — Jene uns nach Kant angeboren sein sollende und nie und nimmer zu erhebende Blindheit unseres Erkenntnissvermögens wäre auch ein noch ärgerer und schimpflicher Widerspruch und Grundlüge und Trug unserer Natur, als selbst jenes radicale Böse, das Kant zwar in ihr aufdeckte, das er aber zugleich für völlig und ewig unheilbar mit dürren Worten gleich am Anfang seiner Religionslehre erklärte, des schönen, in demselben Buche angeführten Spruchs des heidnischen Seneca vergessend: „Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos, si sanari velimus, natura adjuvat"*), so wie der eben so schönen Definition eines menschenfreundlich gedachten Gottes von dem altrömischen Plinius: „Deus est mortali juvare mortalem", wogegen das Kantische: lex est res surda et inexorabilis" einen schneidenden Contrast bildet.

*) Kants Werke von Hartenst. VI, 173. H.

II.

Ueber den

Affect der Bewunderung

und

der Ehrfurcht.

Aurora, eine Zeitschrift aus dem südlichen Deutschland.
München, Scherer. 1804.

Oui, le besoin d'admiration dans l'homme, dépose hautement et victorieusement contre l'athéïsme, et ce temoin irrévocable, dont les réclamations ne cessent de rétentir dans les âmes, est placé au nombre des enseignes éternelles du Dieu des êtres, pour frapper de terreur les yeux de l'insensé et le renverser dans la poussière.

Dem Satze: non progredi est regredi — *nicht fortschreiten ist rückgehen* — könnte man einen zweiten, eigentlich dasselbe nur bestimmter ausdrückenden: non elevari est labi — *nicht erhoben werden ist sinken* — zur Seite stellen. Denn nichts ist gewisser, als dass der Mensch, wenn er nicht schlecht — werden oder bleiben soll, einer ihn erhebenden Gegenwart, Eines über ihm bedarf.*)

*) Das *Ueber-ihm* tritt freilich *als solches* nie in die Sphäre des Gegenwärtigen im engern Sinne (des Du) herab. Aber der Mensch bedarf einer Gegenwart (eines vermittelnden Du), welche ihn mit jenem über ihm in Verbindung setzt und erhält, von einem solchen *zeugend*, an dasselbe *erinnernd;* und eben diese auf solche Weise erhebende Gegenwart tilgt die Wirksamkeit einer andern ihr entgegengesetzten, welche das menschliche Gemüth von jenem über ihm Seienden *herunter* zu ziehen strebt. Der Mensch vermag also zwar weder das Gute, noch das Böse in die Sphäre (niveau) seines eigentlich Objectiven oder seiner Umgebungen, jenes herab, dieses herauf zu ziehen, aber wohl vermag er durch die Wahl des ihm Gegenüberstehenden (durch das, was er sich *frei erbaut*), sein Inneres dem beherrschenden Einfluss des Einen oder des Andern anerkennend zu überlassen, und sich in's Eine oder Andere *einzumauern.* — Wem hier nicht ein Licht über den dermaligen Zustand des Menschen und seine innere Lebensgeschichte aufgeht, der wird wenigst in unsern langweiligen breuvages moralisés, in diesen moralischen Rumford'schen Armensuppen kein Heil gegen seine Blindheit finden.

Erhoben fühlt sich das Gemüth in dem Affecte der Bewunderung und in dem ihm nahe verwandten der Ehrfurcht oder Achtung. Des ersteren Affects ist nämlich der Mensch im Gebrauche seines höheren Erkenntnissvermögens, des zweiten in dem seines höheren Begehrungsvermögens fähig, d. h. in seinem Vermögen, *ein Höheres* wahrzunehmen und zu begehren.

Je leichter und reiner diese beiden Affecte in einem menschlichen Gemüthe bei Darhaltung des wahrhaft Bewunderungs- und Hochachtungswerthen ansprechen, um so freier, edler, besser ist dieses Gemüth, so wie umgekehrt die Unfähigkeit desselben zur Erregung und Belebung dieses doppelten Affects bei gleicher Nähe oder Intensität des angebrachten Reizes sehr bestimmt den Grund seiner Gebundenheit, Stumpfheit und Niederträchtigkeit — des Trachtens nach Niedrigem — angibt, wenn nicht ein noch Schlimmeres, nämlich die Empörung gegen dieses Höhere — la heine deicide. — In der untersten Stufe dieser Verdorbenheit oder Rohheit tritt an die Stelle der Bewunderung nur noch das blinde Staunen, an die der Ehrfurcht blosse, knechtische Furcht. Beide wirken niederhaltend auf das Gemüth. *)

In der That geht im menschlichen Gemüthe hier — nämlich beim Darhalten oder Nähern des Bewunderungs- und Achtungswerthen — dasselbe vor, was die Physiker die Erregung — zum Beispiel der elektrischen, magnetischen Form etc. — durch

*) Ein und dasselbe hebt nämlich das ihm Gleichartige zu sich empor, und stösst das Ungleichartige zurück und unter sich, wirkt also elevirend und präcipitirend zugleich. Hier blinkt jenes Flammenschwert des Cherubs vor dem Paradiese in unserm Gemüthe wieder, dessen äussere Seite blitzendes verzehrendes Feuer, dessen innerė segnendes, erfreuliches Licht ist, und das Gemüth ahnet dunkel und nicht ohne geheimes Entsetzen die Wiedererscheinung dieses zweischneidigen Flammenschwerts im Weltgerichte. Hier ist es nun eine leider sehr wahre und furchtbare, obschon von humanen Philosophen aus Decenz und Politesse ignorirte und mit Heuchelei verdeckte Beobachtung, dass der Effect jener Präcipitation in tief vordorbenen, verruchten und in das mysterium iniquitatis eingeweihten Gemüthern selbst bis zur wahren Gottesscheu in jenem Sinne geht, in welchem der von einem tollen Hund Gebissene wasserscheu heisst. —

Vertheilung nennen.*) Die beiden Gemüthsgestalten — die höhere und niedrige, die gute und schlechte — trennen und scheiden (marquiren) sich, und erst nachdem diese Duplicität im Gemüthe des Menschen hergestellt ist, und nur so lange, als sie durch jenen höhern Einfluss — Eines über ihm — hergestellt bleibt oder besteht, wird der Mensch seiner Doppelnatur, seiner Freiheit im Erkennen und Wollen, d. i. der Befreiung seines höheren Erkenntniss- und Begehrungsvermögens von dem niedrigen inne.

Diese Scheidung, wechselseitige Befreiung oder, wenn man will, Polarität des Gemüths ist nun zwar unzähliger Stufen oder Grade der Intensität fähig; aber ganz kann sie, so lange der Mensch nur als solcher sich seiner bewusst bleibt, aus dem Gemüthe nicht verschwinden. Sie ist aber in jeder Stufe das Werk desselben höheren Einflusses Eines und Desselben über ihm, und es ist falsch, wenn man wähnt, dass der Mensch diesen zuerst freimachenden Einfluss von oben entbehren, und also auch wohl *allein* zum Bewusstsein gelangen, und sich in ihm erhalten könne. Ein alter Wahn, der erst wieder durch Kant in Ansehen gekommen ist. — Im Gegentheil, so wie das physische Leben überall erst durch den scheidenden, aufschliessenden, Polarität hervorrufenden Einfluss der physischen Sonne geweckt und unterhalten wird — eine Scheidung, die sich im ersten Zwiste dieses Lebens als Wärme kund gibt —, eben so entstünde und bestünde der höhere Lebenszwist des psychischen Lebens im Menschen nicht ohne die kräftige Gegenwart, den aufschliessenden, öffnenden Einfluss einer psychischen Sonne. Der gottlose Mensch sohin = der sonnenlosen Erde.

Wenn nun schon die Anerkenntniss oder das Gewahrwerden dieses lebenweckenden Höheren meist nur auf der untersten, ersten Stufe — nämlich der des dunkeln Gefühles — bleibt, so ist doch der Wunsch und die Ueberzeugung der innern Möglichkeit, diese Erkenntniss steigern, und das, was man nur noch —

*) Bekanntlich war es eben dieses unter tausend Gestalten wiederkehrende Phänomen, was in Deutschland die Naturphilosophie wieder weckte. Hier wird aber das Resultat eines gelungenen Versuchs angedeutet, dasselbe Phänomen auf eine Theorie des Bewusstseins anzuwenden.

gleichsam im Finstern — fühlt, auch klar sehen zu können (nicht als ob man etwa das zu fühlen aufhörte, was man zu sehen beginnt), allerdings in der bessern Natur des Menschen gegründet, was auch dagegen die schlecht verschleierte Ignoranz jener seichten Pseudo-Aufklärungs-Philosophie vorbringen mag.*) Im Gegentheil zeigt sich der Obscurantismus dieser Aufklärerei als der wahren Cultur des Menschen widerstrebend und ihr gefährlich. Denn wenn der Anblick und das Sehen in der Lichtregion selbst nur das Pfand oder Merkzeichen ihrer kräftigsten und freiesten Gemeinschaft mit mir — als Schauendem ist**), so fällt ja auch das Bestreben, zu diesem Schauen zu gelangen, mit jenem, diese höchste Freiheit der Gemeinschaft zu erringen, sohin das medium möglichst rein und leitend (durchsichtig) zu erhalten, in Eins zusammen. Nun ist aber gerade letzteres nur der Zweck aller — sogenannten moralischen — Cultur und ächten Aufklärung, das heisst Läuterung, Reinigung und Hellung des innern Auges.

In obiger Hinsicht kann man nun allerdings sagen, dass der Geist des Menschen wirklich und überall nur auf Wunder ausgeht, und nicht eher ruht***), bis er zum allein Bewundernswerthen durchgedrungen ist, und es beweiset die Schlechtigkeit und die Entgeistung eines Menschen und eines Volkes, wenn dieses Streben sich nicht im öffentlichen Leben, in Kunst- und Volkspoesie ausspricht! *Wie das Herz in der Ehrfurcht mit Liebe umgeben,*

*) Gott in und an sich, d. h. das Licht selbst ohne alles und vor allem Sichtbaren sehen wollen, hiesse freilich ein Widersprechendes verlangen. Denn nur das Sichtbare lässt sich in und aus dem Lichte heraus sehen, und das Sichtbare ist überall nur Bild eines Unsichtbaren in jeder Region. Hier ist aber auch nur vom Sehen in eine und in einer höheren Region aus einer niedrigeren heraus und durch eine niedrigere hindurch die Rede.

**) Hier wird ein neuer physiologischer Lehrsatz nur im Vorbeigehen angedeutet, dessen Auseinandersetzung ich mir auf ein anderesmal vorbehalte; nämlich *dass das Vielerlei unserer fünf Sinne nicht neben einander, sondern in einander* (gradatim) *vorhanden sei*, ohne welches Ineinandersein die Nichtvermischung der Sensationen unbegreiflich wäre.

***) Ruhe eines Lebendigen ist nicht Unthätigkeit, sondern: »il n'y a de repos ou de sabbat pour un être, qu'autant qu'il ne peut librement développer toutes ses facultés.« S. St. Martin *Ministère de l'Homme-Esprit.* S. 137.

so ruht sohin der Geist im Wunder *), und der bessere Theil des menschlichen Gemüthes lebt und erhält sich am Leben durch diesen doppelten Affect. Bringen darum Umgebungen und Handlungsweisen einen Menschen dahin, dass sein Kopf nichts mehr zu verehren und zu achten hat, kann er das nicht achten, was er liebet, und das nicht lieben, was er achten muss **), so verdirbt sein psychisches Leben und erkrankt, wie jedes Leben verdirbt, dem seine eigentliche Nahrung mangelt, und diese Quelle der Verdorbenheit hat Jean Paul treffend in jener Stelle des Kampanerthales bezeichnet, wo es heisst: „Ist aber einmal unser nothwendiger Thierdienst vorbei, der bellende innere Thierkreis abgefüttert, und das Thiergefecht ausgemacht, dann fordert der innere Mensch seinen Nektar und sein Himmelsbrod, der sich,

*) Dieser Satz scheint völlig neu, und ist der bisherigen Meinung entgegen, nach welcher ja eben die Bewunderung aufhören soll, wenn die Erkenntniss eingetreten ist. Aber dieser Satz sagt doch nur dasselbe, was z. B. Kant damit sagte, dass unsere Vernunft eigentlich überall nur auf Ideale und Vernunftprincipien ausgehe. Er sagt (in der Kritik der Urtheilskraft) „dass es Vorstellungen von gewissem und gegründetem Gehalte gebe, die viel zu denken veranlassen, ohne dass doch irgend ein bestimmter Gedanke d. i. Begriff ihnen adäquat sein, und die folglich auch keine Sprache völlig erreichen und verständlich machen könne." — Das erkennende Gemüth trifft also hier auf eine Wissensquelle, aus der es immer schöpfen, woran es immer Neues erkennen kann, ohne doch die Quelle ausschöpfen zu können, und nachdem dasselbe bis zu solch einem *Princip* (von incipere, immer neu anfangen) durchgedrungen ist, hört es zwar auf, sich zu verwundern, aber es fängt nun erst an, jener Wissensquelle Unerschöpflichkeit zu bewundern. Wenn es nun einen Skepticismus gibt, welcher sein eigenes Erkenntnissvermögen gleichsam als ein Feuer zurückhalten zu müssen glaubt, dessen Ausbruch alles Wissbare um ihn herum niederbrennen und aufzehren würde, und der, um die Freude des Wunderns zu geniessen, seine Unwissenheit pflegt; so mag man diesem Skepticismus Muth einsprechen, und ihn getrost und keck von seinem Speculationsvermögen Gebrauch machen heissen, ohne dass er befürchten dürfe, dass ihm das Göttliche, das Gold des Wissens, im Feuer seiner Speculation in Rauch aufgehen werde, wenn freilich anders sein Götze nicht etwa die Faulheit und Bequemlichkeit ist.

**) Wodurch denn eben die Liebe aufhört, Liebe zu sein, und nur Neigung (Passion) wird, so wie die Achtung aufhört, Achtung zu sein und nur (unfreie) Furcht und Scheu wird. Eine Bemerkung, die Kant bei seinen Untersuchungen über das Gefühl der Achtung nicht klar geworden ist.

wenn er nur mit Erde abgespeist wird, alsdann in einen Würgengel und Höllengott verwandelt, der zum Selbstmorde treibt, oder in einen Giftmischer, der alle Freuden verdirbt *)."

*) Sowie der erste Aufsatz gegen Kant gerichtet war, so war dieser Aufsatz, wenn gleich ohne Nennung des Namens, so doch völlig unverkennbar, gegen Jacobi gerichtet. Wie dort so trifft auch hier Baader in das Centrum der Irrungen. Dieser Aufsatz ist an innerem Gehalt jenem ersten vollkommen ebenbürtig. Es ist seit dem vieles Gute auch von Andern über Jacobi gesagt worden, der Sache nach aber nichts Besseres, als Baader in diesem gedankenreichen kleinen Aufsatz gesagt hat. Wie überall so ist auch hier die Polemik für Baader nur Anknüpfungspunkt oder untergeordnetes Moment. Baader widerlegt nicht bloss, sondern er gibt zugleich positive Aufschlüsse und streut dazwischen eine Fülle von Samenkörnern tieferer Erkenntniss. Indem er den Verstandes-Deismus Kants und den Gefühls-Deismus Jacobi's bekämpft, fällt Baader doch nicht dem andern Extrem, dem Pantheismus anheim, sondern er hält sich entschieden erhaben über beide Extreme und ruht auf dem Grunde des ächten Theismus. H.

III.

Ueber die Behauptung:

dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne.

Morgenblatt für gebildete Stände.

Tübingen, Cotta. Jahrg. 1807. Nr. 197.

Le mal n'est pas une histoire, c'est une puissance.

Jeder Trieb bringt seine Weisheit, seinen Verstand oder, wie die Alten sagten, seinen Witz (jede Lust ihre List) schon mit sich, und ist sohin Kunsttrieb. Dieses gilt also vom Triebe des Thiers sowohl, als von dem des Menschen als eines Lebendigen, das über jenem steht. Wollte man nun den Verstand des Thiers als das Sich-verstehen desselben auf seinen Thierzweck Verstand schlechthin, und den Verstand desselben oder sein Sichverstehen auf seinen höheren Zweck Vernunft nennen, so möchte dies insofern hingehen, als man nur einerseits den Sprachgebrauch nicht wider sich hätte, — was aber freilich hier der Fall scheint, indem z. B. „ein vernünftiger Christus im Conflict mit einem unvernünftigen Teufel" Ausdrücke sein würden, welche jener (der Sprachgebrauch) keinesweges sanctionirte, — und als man andrerseits sich erinnerte, dass das eigentlich und ursprünglich (autonom) Treibende und Leitende des Thiers doch nicht in, sondern inner, d. h. über ihm hauset, was beim Menschen der Fall nicht ist, von dem man auch eben darum — weil nämlich der Verstand ihm inwohnt — sagt, dass nur er, und nicht das Thier Verstand hat. Wollte man nun ferner und in Anwendung obiger Beschränkung des Sinns beider Worte (Verstand und Vernunft) das Wesen oder Unwesen der Verderbtheit des Menschen damit als in seiner Wurzel bezeichnen, dass man sagte: der seine Vernunft aufgebende Mensch werde zum bloss verständigen Thiere, und trete mit letzterem en niveau, wogegen die Vernunft in ihm ein Incorruptibles sei, und von der selbst kein übler Gebrauch

sein könne;*) — so würde man bei diesen Behauptungen nicht etwa bloss den Sprachgebrauch, sondern die Natur der Sache selbst gegen sich haben. Zu wünschen freilich wäre es, dass die Verderbtheit im Menschen nur so weit, nämlich bis zu reiner — schuldenfreier — Thierwerdung ginge. Aber es ist nicht so. — Der Mensch kann leider nur über oder unter dem Thiere stehen, und selbst, nachdem er unter das Thier gefallen, strebt er denn doch, dasselbe von unten herauf nach seiner Art und zu seinem Zwecke zu beherrschen, wie er es eigentlich von oben herab hätte sollen, und es zu missbrauchen.**) Auch ist ja das Thier im oder am Menschen indifferent zum Guten und zum Bösen, wie es

*) S. Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck. Gelesen bei der feierlichen Erneuung der königl. Akademie der Wissenschaften zu München 1807. S. 51. V. Jacobi's Werke VI, 59. — Der Herr Verfasser hat in seinen früheren Schriften über diesen Gegenstand sich anders geäussert, behauptend, die Vernunft sei schlechterdings nicht das Licht, sondern nur das Auge. — In der That könnte man auf solche Weise von der Gesundheit des Menschen sprechen, die nie krank in ihm würde, und also incorruptibel sei.

**) Eben hierin liegt die Quelle des uralten Missverständnisses. Nachdem man nämlich bemerkt hatte, dass der böse gewordene Geist in demselben Verhältnisse unter das Thier zu stehen kommt, und seiner Freiheit gegen dieses verlustig wird, so hat man sofort den Schluss gemacht: dass dieser Thierdienst selbst das Böse sei. — Nun machen aber Fesseln und Kerker den Verbrecher nicht zu solchem, und sind nur Folgen und Zeugen seines Vergehens. — Alle die schönen und erbaulichen Ermahnungen und Predigten der meisten ältern und neuern Moralphilosophen an den Menschen, „dass er seiner Würde eingedenk doch dem Thiere nicht dienen solle" etc., kommen mir darum oft nicht anders vor, als ob ich die in wohlverwahrten Gefängnissen sitzenden Missethäter einander zurufen hörte: sie möchten doch ihren Gefängnisswärtern nicht so sclavisch dienen etc. Dasselbe gilt auch von den Declamationen über bürgerliche Sclaverei, weil diese äussere jene innere, frühere schon voraussetzt und von Rechtswegen sie begleitet. Das Freiheitsgeschrei jeder Empörung ist auch darum nichts, als der Ruf der in einem Irrenhaus losgewordenen Narren, oder der in einer Menagerie losgekommenen Thiere, dass man sie doch ja besser verwahren solle. Wie aber jene, denen die Macht der Schlüssel anvertraut war, so sehr sich materialisiren, dass sie, an ihre eigne Macht (potestas oder Autorität) nicht mehr glaubend, die blosse Gewalt (vis) für dieselbe nehmen, so müssen sie natürlich, als unfähig der Begeisterung und des Enthusiasmus für Recht und Tugend, der Begeisterung des Verbrechens unterliegen.

unverständig zum Einen und zum Andern ist, und es hindert wohl eben so oft die Bosheit an ihrem Ausbruche, als man sagt, dass es dem Guten hinderlich sei. Böse Menschen würden ohne Zweifel als noch böser, sie würden als Teufel sich kund geben, falls das Thierische ihnen nicht noch eine Art (heteronomer) Güte gäbe, die man freilich nicht mehr bonhommie nennen kann, die aber doch häufig im gemeinen und im vornehmen Leben als solche und als „gutes Herz" gilt, und die wirklich die einzige ist, auf die man bei diesen besessenen Thieren noch mit einiger Sicherheit rechnen kann. Es gibt sohin allerdings ein Böses — einen bösen Geist — im Menschen, und dessen Anerkennung ist unabhängig von allen Theorien und Geschichten: wie dieser böse Geist in den Menschen kam oder in ihm aufkam? und unabhängig von allen Vorschriften, wie er wieder aus ihm herauszutreiben etc., aber auch eben so unabhängig von allen Theorien und Systemen jener Philosophen, welche dieses Böse nur darum leugnen möchten, weil sie es nicht zu erklären vermögen, während dieses Böse doch keineswegs weder so dumm ist, noch von so schlechter gemeiner Abkunft, als sie uns gerne glauben machen möchten, wäre es auch nur, um die Lücke ihres Systems zu verheimlichen. Gewiss und unleugbar ist es freilich, dass mit dem göttlichen Trieb, insofern der Mensch ihn in sich nachundnach zum Schweigen bringt, auch die göttliche Kunst (das Kunsttalent) ihm verloren geht, und dass der Mensch in demselben Verhältnisse zum Guten ungeschickter, untüchtiger, auch unverständiger, unvernünftiger oder minder einsichtsvoll wird, als er unlustig zu ihm worden. Aber einerseits bleibt ihm dann immer noch die Einsicht dessen, was zum Guten führt, und was von ihm ab (zum Bösen) führt, und der Nichtgebrauch dieser Einsicht zur Förderung des Guten, der mit dem Gebrauch desselben zur Förderung des Bösen ganz zusammenfällt, ist ja eben dieser Einsicht und dieser Vernunft Missbrauch, — und andererseits sehen wir eines solchen Menschen Vernunft allerdings zwar zu einer Unvernunft werden, aber nur in jenem positiven Sinn einer Verkehrtheit und Corruption, in welchem man sagt, dass das Menschliche zum Unmenschlichen, Natur zur Unnatur, Form und Gestalt zur Ungestalt werde. Ja!

der Mensch vermag selbst dem Thiere sich nicht hin- und preiszugeben, sich nicht zu bestialisiren, ohne erst ein Positives, das wahrhaft Menschliche, in sich zu verleugnen. Aber dieses Verleugnen — dieses „Aufhalten der Wahrheit in Ungerechtigkeit und Lüge" — ist nicht etwa ein bloss passives Ignoriren, sondern ein positiver, dynamischer und (wie manchmal die rake of vice sehr deutlich zeigt) gewaltsamer Act des Gemüths, wodurch die nicht minder positive Sollicitation jenes Menschlichen zur Offenbarung seiner selbst zurückgetrieben und niedergeschlagen wird, und eben in diesem besonnenen Selbstmorde des edlern Lebens und dem eigenmächtigen Erhebenwollen der schlechten Selbstheit an seine Stelle und Stätte (dem Divinisiren der letztern) besteht die Sünde, die also keineswegs eine blosse Distraction oder Vernunftabwesenheit zur Quelle hat, und keinem blossen vernünftigen Discurse weicht. *)

*) Man erinnert sich hier an jenes bon-mot von Göthe, der, als die Frage aufgeworfen ward: wie sich denn etwa, falls Adam nicht gefallen wäre, sein Geschlecht fortgepflanzt haben würde? antwortete: dies würde dann ohne Zweifel mittelst eines vernünftigen Discurses geschehen sein.

IV.

Ueber die Analogie

des

Erkenntniss- und des Zeugungs-Triebes.

Jahrbücher der Medicin von Marcus u. Schelling, Band III. Heft I.
S. 113 — 124.

Tübingen, Cotta, 1808.

IV.

Ueber die Analogie

des

Erkenntniss- und des Zeugungs-Triebes.

Jahrbücher der Medicin von Marcus u. Schelling. Band III. Heft I.
S. 113 – 124.

Tübingen, Cotta, 1808.

Vehementer cupio vitam.

Ich mag mich als wahrnehmend oder erkennend über oder unter dem Wahrgenommenen befinden, so ist doch das Erkennen selbst, insofern es vollendet ist, keineswegs indifferent oder affectlos, und es verhält sich vielmehr mit ihm, wie mit dem Lichte, von dem der Physiker behauptet, dass es nie, insofern es sich verwirklichet, ohne alle Temperatur-Aenderung vorhanden und also, wie das Erkenntnissvermögen, gleichsam doppelgeschlechtig und von androgyner Natur sei. Auch deutet dieses beim Erkennen eines Ueber-mir-sich-befindlichen schon der bekannte Satz: „laudatur et alget" an, von dem man sonst wohl meint, dass er gerade das Gegentheil beweisen solle, indem einerseits Bewunderung selbst schon Affect ist, und andererseits dieser Affect seiner Natur nach sofort in Liebe oder vielmehr in Verehrung (Adoration) übergeht, und wo er dieses in einem Gemüthe nicht thut, solches als sonst wo gebunden und nichtfrei sich hiemit ankündet. Wesswegen denn ein solches Gemüth, im Moment dieser Sollicitation zur erhebenden Verehrung, sich unselig befindet, und sich jenem Affect der Bewunderung, der ihm nur seine Gebundenheit an das Niedrige, sein Trachten nach solchem oder seine Niederträchtigkeit in Erinnerung bringt — falls es ihm nur gelänge — lieber ganz verschliessen möchte. Aber freilich gelingt ihm dieses nie, und eben so wenig gelingt ihm das Leugnen des Affects der Bewunderung selbst damit oder dadurch, dass jenes blinde und stupide Angaffen oder Anstaunen des Unverstandes, als mit ersterem Affect gleichen Ursprung habend, vorgegeben wird, — da

ja das Erkenntnissvermögen beim Affect wahrer Bewunderung gehoben, in seinen Lebensfunctionen gestärkt und gefördert, beim Angaffen aus Unverstand hingegen gehemmt, gelähmt und niedergehalten sich befindet; die Beschränkung oder Bestimmung und Gestaltung des erkennenden Gemüths sohin im ersten Falle zu der im zweiten sich verhält, wie die Beschränkung des organischen Stoffes durch den Bildungstrieb, wodurch ja jener erst zum lebendigen Leibe wird, zu äussern Banden und Fesseln dieses Leibes.

Noch weniger verkennbar ist obiger Satz: dass kein Erkennen indifferent oder affectlos sei, in jenem Gebrauch dieses Vermögens, wo ich als Erkennendes nicht unter, sondern über dem Erkannten mich befinde, oder befinden soll. Was ich in diesem engern Sinne eigentlich zu erkennen, nicht bloss anzuerkennen, was ich zu durchdringen, zu erfassen, zu durchschauen, zu ergründen*) strebe, dem strebe ich eben hiemit und im physisch-dynamischen Sinn des Wortes innerlich, das heisst hier: Mitte oder Centrum zu werden, und es also — weil überall das Centrum das Höhere, das Centrirte das Niedrigere ist — unter mich zu bringen, in meine Macht und Gewalt. Alles Durch- und Eindringen ist aber in seiner Vollendung ein Umgreifen, und eben darum ein Bilden und Gestalten, folglich ein gestaltempfangendes Erhobenwerden des so Durchdrungenen in das Ein- und Durchdringende und von ihm. Indem a inner und somit über b, dieses durchdrungen habend, tritt, formt, gestaltet und begränzt es b**),

*) Dieses Wort hat einen doppelten Sinn, je nachdem der Gegenstand über, oder unter dem Erkennenden steht. Im ersten Falle ist es für letzteres „ein Sich-zu-Grund-lassen demselben" im zweiten hingegen „ein Sich-zum-Grund-und-Träger-machen demselben."

**) Im Moment der Durchdringung wird b gegen a formlos oder flüssig — „Corpora non agunt (chemice) nisi soluta." — Insofern ich mich übrigens nach obigem unter einem Höhern und dieses Höhere sohin nicht eigentlich in, sondern inner mir finde, erkenne ich sofort auch das Erkannt-, Gesehen- und Durchschaut-werden meiner selbst von diesem Höhern und durch dasselbe. Was ich nicht durchdringend begreife und umfasse, das begreift und umfasst mich. Aber dieses Begriffen- und Durchdrungensein von seinem Höheren ist sofort ein Umgriffen- und Gestaltetsein von ihm, und diese Gestaltung ist eben die Urgestaltung, das Urbild

gleichsam im gröbsten und mechanischen Bilde, wie ein unsichtbares Geschirr das Flüssige, in sich es emportragend, formt, es mag nun übrigens dieses Gestalten ein ursprüngliches oder ein blosses äusseres Nachgestalten einem ursprünglich Gestaltenden sein. Diese Inwohnung, In- oder Einfassung, In- oder Einbildung sollte nun aber auch jedesmal genuss- oder lustgebend sein, so wie dieselbe Macht und Gewalt über das so Erkannte, durch jene Form als gleichsam ein Geschirr und eine Handhabe Erfasste, durch diese sohin beweglich, sein sollte, worauf sich auch die Besitzergreifung durch Nennen gründet. Scientia et potentia, sagt Baco, in idem coincidunt, und ein übrigens possirlicher Schriftsteller meint: dass, wer nur des Geistes genug in sich hätte, um ihn auch in fremde Leiber „spendiren" zu können, diese Leiber von innen heraus bewegen würde wie seinen eignen. Und es ist nicht zu leugnen, dass ein solches Spendiren eignen Geistes bei der Bewegung und Gestaltung fremder Gemüther sich physisch und reell genug kund gibt.

Welcher Art und Natur nun aber jene Lust und jener Genuss sei, den das Durchschauen und Erkennen gewährt*), darüber gibt, wie mir däucht, der Gebrauch dieses Worts in der Bibel „und er erkannte sein Weib und sie gebar" die richtigste Weisung. Und geht denn der Erkenntnisstrieb, der nach Obigem mit dem Gestaltungs- und lebendigen oder organischen Bildungstrieb zusammenfällt, überall auf etwas anderes, als auf Zeugung, Gebärung, Aussprache und Darstellen eines Worts, Namens, Bildes? und ist es nicht das Wesen des erkennenden Gemüthes, dass es das in sich Gefundene (Empfundene) auch offenbare, ausspreche? Nur darum, damit er sich und die Lust seiner in sich gefundenen Fülle ausspreche, sucht der gestirnte Himmel die Erde, der Mann das Weib, der Mensch die Natur, das Innerste gleichsam das

(Idea) des Niedrigern — in ihm, falls das Höhere dem Niedrigern auch wirklich inwohnt: vor und ausser ihm als blosses Gesetz, falls diese Inwohnung fehlt. — Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Im ersten Zustand befindet sich das Niedrigere mit seinem höheren Zeugungsprincip versöhnt, im letztern unversöhnt.

*) Dans le véritable ordre des choses la connaissance et la jouissance de l'objet connu doivent marcher de concert, sagt St. Martin.

Göttlichste in Gott den Menschen. Nicht weil er schön ist, sagt Diotima in Platons Gastmahl, suche ich den Geliebten, sondern weil er mir hilft das Schöne erzeugen. Und im Gegentheil macht ja eben das Unvermögen (die Impotenz) sich auszusprechen, das ewige Nichtfinden des helfenden Zeugungs- oder Offenbarungs-Organs (Worts) hiezu eben die Hölle jedes Lügengeistes, der eigentlich als solcher immer nur sein, wirklich sein möchte und nimmer hiezu gelangen kann.*) Eben diese Impotenz des Sichwirklichmachens oder Seins, sage ich, erzeugt jene innere Wuth desselben, mit der er in bittrer Noth und Armuth eignen Seins alles fremde Sein an sich reisst oder zu reissen strebt, um sich in und mit ihm zu propagiren, aber mit und in allem, dieses alles nur vernichtend und verzehrend wie die wilde Flamme, nur neuen Tod und neuen Hunger anstatt der Sabbathruhe der vollendeten und gelungenen Offenbarung oder Fleischwerdung sich erzeugt**). Auch der Mensch leidet an dieser Impotenz, und sie ist Folge jenes uralten — poetischen Einfalls, welchem Gehör gebend und sein inneres Zeugungsorgan verlassend er fremdem Fleische nachging, mit fremdem Fleische sich aussprechen wollte und — verstummte; denn Bastarde propagiren nicht. In Ewigkeit hätte der Arme das Wort nicht wiedergefunden, wäre es ihm nicht in Herz und Mund wiedergegeben und gelegt worden! ***)

Die Identität des Zeugungs- und Erkenntnisstriebes wird noch einleuchtender, wenn man erwägt, dass das Streben oder Imaginiren des Höheren gegen und in das Niedrigere, dieses zu ergründen, d. h. ihm Grund und Träger zu sein, wie die Sonne die Erde begründet, und der Mann das Weib, es zu erfassen und ihm innerlich zu werden, dass dieses Streben, sage ich, eigentlich

*) Le mal ne peut jamais prendre nature.

**) Daher auch der eigentliche Sinn (Esprit), Geist und Zweck der Mordlust und Unzucht einer und derselbe ist, in jeder Stufe der Generationen.

***) Es ist hier der Ort nicht zu zeigen, dass der Mensch, seine weibliche primitive Eigenschaft inficirend, sie verbleichen oder impotent machte, welches Verlieren seiner innern Gehilfin den Urstand einer äusseren nöthig machte.

nur das Streben sei, mit und durch dasselbige sich zu verherrlichen und zu umkleiden, als mit einer Glorie, Ehre, Bild — welche drei Worte wirklich auch in einer alten Sprache synonym sind, in der das Weib Bild und Ehre ihres Mannes heisst, wie Adam Bild und Ehre seines Gottes. — Wie nun ferner die Zeugungskraft und lust doppelgeschlechtig ist, so auch die Erkenntnisslust. Denn dem activen Imaginiren des Höheren sehen wir überall ein passives des Niedrigern entsprechen, welches jenem helfend und dienend entgegen tritt, wo das Niedrigere auch nur die geringste Spontaneität zu äussern vermag. *) Dieser Geist und dieses Fleisch gelüsten dann nicht und nie wider einander, sondern stets nur zu einander, und wo wir einen Geist und ein Fleisch wider einander gelüstend finden, da zeugt dieses überall von Mésalliance und Ehebruch, indem ein solcher Geist und ein solches Fleisch nur darum wider einander oder von einander streben, weil sie ursprünglich auch nicht zusammen gehören, und eben darum zusammen auch nicht fructificiren**), und der Geist nur nach einem andern und seinem Fleische, das Fleisch nur nach einem andern und seinem Geiste gelüstet, denn der Geist ist doch actu selbst überall nichts, als Sucht nach seinem Fleisch, in dem er sich finde, empfinde, in dem er aufgehe in Freude des Wachsthums, durch das er sich bildend und gestaltend verherrliche; und das Fleisch ist überall nichts, als Sehnen und Gelust nach seinem Geist, damit er es belebe, durchdringend sich in ihm

*) Omnia vitam habentia suo instinctu sursum tendunt, et omnia vitam influentia deorsum. Wo diese zwei Tendenzen nicht zusammentreffen, da ist zwar noch das Niedrige im Höhern vom letztern durchdrungen, aber das Höhere ist nicht auch im Niedrigern, und die Eindringung ist nicht wechselseitig. Für jedes Niedrigere gibt es sohin eine doppelte Weise seines Seins im Höhern, und man kann allgemein für die zweite Art des Seins, des Niedrigern im Höhern, insofern jenes zur ersten Seinsart bestimmt, und diese Bestimmung nicht erreicht, oder von ihr gewichen ist, den Ausdruck des Falls des Niedrigen brauchen.

**) Man erinnert sich, dass diese Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit einer Verbindung das sicherste Merkmal in der Naturgeschichte gibt, ob die so sich Verbindenden zu Einer Gattung gehören, oder nicht. Warum hat man sich dieses Schlüssels nicht bedient, um das Räthsel des Menschen und seiner dermaligen Corporisation zu enthüllen?

offenbare und es so in und zu sich erhebe.*) Alles, was da lebt und leibet, geht aus dieser Androgynenlust hervor, sie ist die geheime, undurchdringliche, magische Werkstätte alles Lebens, das geheime Ehebett, dessen Rein- und Unbefleckterhaltung das selige, gesunde, dessen Verunreinung das unselige, kranke Leben gebiert. Jede lebendige Creatur in jeder Stufe und Sphäre des Lebens ist, wie die Alten sagten, solarisch und terrestrisch oder siderisch und elementarisch zugleich, und das Sacrament des Lebens wird ihnen allen nur unter diesen zweien Gestalten dargereicht.

Dass Religion und Liebe éine und dieselbe Wurzel haben, ist von Weisen und Thoren aller Zeiten anerkannt worden,**) aber weder Theologen noch frömmelnde Mystiker haben uns das Verständniss hierüber eröffnet.***) Wenn nun aber selbst in der Schriftsprache der falsche Gottesdienst durchaus mit dem Ausdruck „einer Hurerei mit fremden Göttern" bezeichnet wird, so muss auch der wahre Gottesdienst mit wahrer Ehe dieselbe reelle Analogie haben. Der einst lebendig gewesene Dämonendienst der nur später in dummen Fetischdienst ausartete und in diesem unterging, muss auch allerdings einen reellen Genuss gewährt, die solche Abgötterei treibenden Völker müssen, besonders in jenen Zeiten, wo jenes begeisternde Unbekannte noch kräftiger und massiver in ganzen Nationen sich repräsentirte und eben darum auch eine ähnliche Repräsentation des guten Dämons in einer einzigen Nation nöthig machte, von ihrem Cultus reellere Effecte erfahren haben, als die Dümmlinge unserer Zeiten wähnen.†) —

*) Die Function des immer schwangern, gleichsam im Sude aufwallenden Geistes jeder Creatur ist nämlich keine andere, als seine innerliche Geburtsgestaltniss mit und in seinem Leibe darzustellen, und sich zu spiegeln. Jenes Wallen des Geistes ist nun eben sein Wollen, und darum wirkt der Wille überall organisch (als Bildungstrieb).

**) Voltaire sagt:

Car de l'amour à la dévotion
Il n'est qu'un pas: l'un et l'autre est faiblesse,

und meint mit dieser faiblesse nur, dass die Creatur nicht Gott selber ist, und also Gottes nicht entrathen kann.

***) Was ich von ächter Mystik halte, darüber habe ich mich Oben bereits erklärt.

†) Nationen können, wie einzelne Menschen, auf doppelte Weise von gewissen Vorurtheilen, Glauben, Sitten, Unarten etc. frei und ledig ge-

Dieses gilt denn auch von dem wahren Gottesdienst, wobei nur zu bemerken ist, dass ohne gemeinschaftliche Speise (Communion oder Lebensgemeinschaft durch dieselbe unter sich und mit einem gemeinsamen Höheren) und ohne Libationen kein Cultus auf Erden war. Aber die Speise, wie der Same geben sich bekanntlich nur darum dem sie Aufnehmenden ein, damit sie (eigentlich das System, welches sie gab) in diesem aufzugehen, in und durch ihn sich zu offenbaren vermögen. — Die Speise zieht den Esser dahin zurück, woher sie selbst kam.

Und so lassen sich denn endlich selbst die Ausartungen und Verirrungen des Erkenntnisstriebes in denen des Zeugungstriebes nachweisen, und für beide vorzüglich auf zwei reduciren. Die eine Verirrung und Verkehrtheit ist nämlich jene, wenn das seiner Natur nach Niedrigere, das also seinem Höheren nur als Organ seiner Offenbarung und Verherrlichung dienen, dieses in sich erheben und auf- oder emporgehen lassen soll, diesen natürlichen Brauch in den unnatürlichen zu verkehren, das Höhere sich zu unterwerfen, gleichsam zum Weibe sich zu machen, über oder inner dasselbe sich zu erheben, in ihm aufzugehen, dieses Höhere also ergründen wollend sich zu bilden und zu gestalten strebt, anstatt sich von ihm bilden und gestalten zu lassen.*) Die zweite Verirrung (oder der zweite Missbrauch) ist im Gegentheil jene, wenn umgekehrt das seiner Natur nach Höhere seinem Niedrigern sich unterwirft, gleichsam als Weib hingibt, so dass also beide Verirrungen zusammen damit im Allgemeinen bezeichnet werden können, dass ein zum Dienen und Herrschen (jenes auf-, dieses abwärts), zum Gebildet- oder Gestaltetwerden und zum

worden sein: sie haben solche entweder wirklich überstiegen, oder sie sind noch unter sie gefallen und eigentlich zu schlecht für sie geworden, und dieses Darüber oder Darunter hat besonders unser Zeitalter, das von so Manchem los und ledig sich findet, wohl zu beherzigen. Ohne Zweifel ist es auch unserm Zeitalter nur aus diesem Grunde (nämlich dem Zuschlechtgewordensein für manchen Glauben und Aberglauben) so leicht mit seiner Aufklärung geworden.

*) Das Gebot: „du sollst dir kein Bild oder Gleichniss von mir machen", ist nämlich ganz eins mit jenem: „du sollst selbst mein Bild und Gleichniss sein!"

Bilden und Gestalten, zum Empfangen und Zeugen, zum Erkanntwerden und zum Erkennen zugleich Gebornes, activ und also sich verschliessend, verdrängend gegen sein Höheres und passiv gegen sein Niedrigeres imaginirt oder gelüstet. Wenn nun aber der gefallene Mensch in seiner natürlichen angebornen Wildheit, und bevor noch sein göttliches Leben in ihm durch die geeignete Cultur (Cultus) zum herrschenden geworden, offenbar dem dient, das er beherrschen sollte, und in ihm also jene Verkehrtheit zweiter Art, wie immer, empor gekommen, so ist doch eben so unleugbar, dass diese Verkehrtheit ohne jene frühere, erstere, — dass die Sünde aus feiger Niederträchtigkeit ohne die aus Hoffart, Uebermuth, nicht entstehen und eben so wenig sich vollenden oder vollbringen kann, weil hier schlechterdings nach zweien Richtungen zugleich gewirkt werden muss. *) Ein Räthsel, das sich übrigens durch die Bemerkung löst, die jeder aus uns in seinem Busen machen kann, dass nämlich der Mensch, wie er dermalen sich findet, ganz allein und ohne Hilfe eines ihm zur Zeit noch bewusstlosen X weder das Gute noch auch das Böse zu vollbringen vermag, und dass folglich sein Gemüth, dem göttlichen und dem ungöttlichen Zeugungstrieb zugleich offen stehend, dem einen sich nicht überlassen kann, ohne den andern in sich wenigst würgen oder schlachten zu lassen, kurz, dass es keinen Menschen gibt und gab, der nicht entweder seinem Gott oder seinem Götzen Opfer bringt, der nicht entweder selbst Priester oder Pfaffe ist, oder eines Priesters oder Pfaffen bedarf!

*) Die Liebe hat zwei Elemente in sich, Erhabenheit und Demuth. Nur wenn sie erlischt, verwandeln sich diese Elemente in ihrer und durch ihre Trennung, und treten als Uebermuth und Niederträchtigkeit hervor, welche letztere also nicht als Educte der Liebe, sondern als Producte ihrer Zersetzung betrachtet werden müssen, und deren Vorhandensein überall das Factum eines solchen vorgegangenen und vorgehenden Zersetzungsprocesses bezeugt. — In diesem doppelten Unfall liegt nun der Schlüssel zu dem dermaligen Zustand der Natur und des Menschen.

V.

Fragmente

zu einer

Theorie des Erkennens.

Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen, S. 136—142.

Berlin, Realschulbuchhandlung. 1809.

V.

Fragmente

zu einer

Theorie des Erkennens.

Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen. S. 138—142.

Berlin, Realschulbuchhandlung. 1809.

1.

Kein (gelungenes, vollendetes) Erkennen ist affectlos, und der sogenannte eitle Fürwitz ist eine Speculation, die im eigentlichen Sinne leer ausgeht.

2.

Das Wort: Erkennen (Anerkennen, Wahrnehmen) kann und soll nicht in demselben Sinne gebraucht werden, wenn das Erkennende dem Erkannten oder Anerkannten gegenüber, wenn es über, und wenn es unter ihm steht.

3.

Da über dem Menschen nur Gott, und über dem Thierischen nur das Menschliche ist, so sagt der Affect ächter Bewunderung schon die Wahrnehmung des Göttlichen und ein sich geltend machendes Commercium desselben mit dem Menschen aus.

4.

Der Affect ächter Bewunderung fördert das Erkenntnissvermögen, und ist hiedurch von dem blinden und stupiden Angaffen zu unterscheiden *).

5.

Das Erkennen, insofern es abwärts von einem Höheren gegen ein Niedrigeres geht, ist ein Ergründen und Begründen, und zu-

*) Wie sich das Bewundern zum Erkennen verhält, hat am richtigsten Voltaire ausgesprochen, wenn er sagt: »Dans les effets voit la cause et l'admire.« — Das Erkennen, als vermitteltes Schauen oder als Durchschauen, ruht nämlich eben im wahrhaften Wunder. Daher die Worte: mirari, miraculum, miroir. In welchem Sinne *Jacobi* Recht hatte, wenn er sagte: dass alles Speculiren (Spiegeln) nur auf Enthüllung, d. i. Darstellung der wahrhaften Wunder (miracles — causes) gehe.

gleich ein Be- und Umgreifen, d. i. ein Gestalten des Erkannten. Aufwärts sohin ein Gestaltetwerden des Letzteren.

6.

Wie es nun eine mechanische und eine dynamische (chemische — organische) Gestaltung gibt, jene von aussen, diese von innen wirkend, so muss es auch ein doppeltes Erkennen und Erkanntsein oder werden geben; ein mechanisches, äusseres, figürliches und ein dynamisches, eigentlich lebendiges, inneres, wesentliches.

7.

Denn jeder Geist forschet nur seine eigene Tiefe und dasjenige, darinnen er sich entzündet (darin sein Lebensfeuer brennt); und wiewohl es ist, dass er in seiner Entzündung auch ausser sie forschet, so findet er doch nicht mehr als des Dinges Vorbild (Figur) gleich einem Schatten oder Traum; das Wesen mag er nicht schauen, denn so er das Wesen schauen will, so muss er in dem Wesen sein, auf dass er dessen fähig, in ihm (dem Wesen) selber sehe *).

*) „Denn wahrlich (sagt *Weigel* in seinem Studium universale) das rechte Studiren, Lernen, ist nichts anderes, als die wesentliche Vereinigung dės Lerners mit dem Gelernten, des Studirenden mit dem, das gestudirt wird. Das ist antiquissima philosophia ideoque verissima. Dieweil Studiren und Lernen eine Erweckung ist dess, das in mir ist, nämlich, dass ich erkenne und gewahr (inne) werde dess, das in mir ist, und in allen Menschen verborgen liegt. Denn das Himmlische und das Irdische liegt in mir verborgen. Dannenhero auch die Platonici gesagt: discere esse reminisci. Denn der Mensch soll und muss erwecket werden in himmlischer und irdischer Weisheit. Studiren nnd Lernen ist, da ich durch Uebung und Fleiss (in Treue und Glauben oder Zuversicht) mich mit dem vereinige, also sehr, dass es in mich komme. Wiewohl alles zuvor in mir ist, aber wie ein Saamen im Acker; ja dass ich alles wesentlich selber sei nnd bin, was ich gelernet habe, wie in allen Handwerken, Künsten, Facultäten, Sprachen etc. zu befinden ist. Studiren und Lernen ist das Innere und Aeussere wesentlich Einigen, dass das Aeussere werde das Innere und hingegen das Innere das Aeussere, dass das Cognoscens und Cognitum eins werden.“ Studium universale etc. Beschrieben von M. Valentino Weigelio (Frankfurt und Leipzig bei Sam. Müller 1700) Cap. 3. gegen Ende.

8.

Nur halb ist darum jener Satz wahr: dass man nur das erkenne, was man selbst mache, d. i. sich zu- und angestalte. Denn auch das Erkannte erkennt ja sein Erkennendes in dieser seiner Gestaltung.

9.

Das Gestaltende gestaltet nur sich selbst im Gestalteten, und spiegelt sich in ihm, bildet sich in ihm für und ab.

10.

Diese Gestalt (dieses Bild) ist selbst äussere oder innere; mechanischer Begriff oder dynamischer (organischer, — Idea), je nachdem das Erkennen und Erkanntsein ein solches ist.

11.

Nur im dynamischen (organischen) Erkennen wohnt das Erkennende dem Erkannten inne, durch und im organischen Begriff als Geistbild; beim mechanischen Erkennen findet von Seiten des Erkennenden bloss ein Durchwohnen Statt.

12.

Das Begreifende reicht natürlich immer höher und gründet tiefer als das Begriffene, und das Begriffene nimmt das Begreifende sowohl in seiner Peripherie, ausser und unter sich, als in seinem Centrum, inner und über sich, gewahr, als sein Oben und Unten zugleich.

13.

Wenn das Erkennende dem Erkannten inwohnt, so erkennt dieses jenes an und zwar in dem in ihm aufgehenden Bild oder Ebenbild des ersteren, und erkennt hiemit dessen wesentliche, lebendige Inwohnung.

14.

Die inwohnende Erkenntniss ist eine wechselseitige Lust des Erkennenden und Erkannten. Es ist Gottes Lust, sich in seinem Gleichniss zu besitzen.

15.

Diese Lust vermag sich nicht enge zu halten, sondern sie spricht sich aus als solche.

16.

Das sich so Findende, Spiegelnde spricht sich nur in jenem seinem Bilde aus, und dieses Bild ist sein Name, bei dem es genannt, und durch welchen es allein nur gekannt wird.

17.

Anders verhält sich das Erkennende zum Erkannten und dieses zn jenem, wo Letzteres bloss durchwohnt wird. Hier findet das Erkannte kein Bild des Erkennenden in sich, und insofern finden sich auch beide (das Erkannte und Erkennende) nicht mehr in einander. Sie stehen rücklings an einander.

18.

Aber auch hier gestaltet das Erkennende sein Erkanntes, und Letzteres wird auch hier seines Gestaltetseins und werdens vom Erkennenden gewahr. Aber die bildende Kraft wirkt hier nur als Zwang, als unsichtbare Gewalt [lex est res surda et inexorabilis *)]. Das Erkannte wird hier das Erkennende über und inner sich nur als Druck inne, als comprimirende Gewalt, und unter sich überall nur als weichend, nicht tragend (instabilis tellus, innabilis unda). Es ist (wie der Hydrodynamiker sagt) nirgend mehr gleichwichtig mit ihm.

19.

Was ich nur von aussen begreife und erkenne, was ich bloss durchwohne, ohne ihm inwohnen zu wollen, das beherrsche ich nicht mit und durch Liebe, sondern bloss durch Furcht. Auf solche Weise sollte der Mensch das Schlechte nur begreifen und beherrschen, ohne sich nach einer inwohnenden Erkenntniss desselben gelüsten zu lassen.

20.

Das Eine (Höchste) durchwohnt Alles, aber Nichts kennt es bei seinem Namen (16), als nur dasjenige, welchem es inwohnt, und durch diese Inwohnung mit ihm eins ist. So aber das Ein-

*) Die Gestalt ist übrigens dieselbe, ob es innere Kräfte seien, die eine Sphäre bilden, oder ob der Stoff bei innerer Bildungslosigkeit in eine solche Sphäre zusammen gehalten und gedruckt werde. Und es gilt hier:
„Träget das Schicksal dich, so trage du wieder das Schicksal:
Folg' ihm willig und froh; willst du nicht folgen? — Du musst!

zelne ausgeht aus dieser Inwohnung in sich selber, so ist es insofern ein anderes, als das (sich offenbarende) Eine, und es trennt sich selber. Nun entsteht das Gesetz: dass es wieder aus sich selber ausgehen soll in das Eine, oder von dem Einen (nämlich seiner Inwohnung) getrennt sein soll. Welche Trennung von dem Einen nach dem bisherigen dahin geht, dass dieses Einzelne nicht mehr dynamisch, sondern bloss mechanisch in dem Einen sein und begriffen sein soll *).

21.

Insofern man mit dem Worte: „moralisches Gesetz" bloss das eben angedeutete Gesetz und zwar bloss dessen letztere Bedeutung versteht, so dient dieses Gesetz dem Menschen zu nichts mehr und zu nichts minder, als ihn über sein Entfremdetsein aus seinem Element — über seinen Fall aus dem dynamischen Sein in Gott in das mechanische — zu orientiren (Adam, wo bist du?), und eine Moral, die ganz und bloss auf einer Analyse dieses Gesetzes in diesem einseitigen Sinne gebaut wäre, könnte man auch als eine Moral oder Sittenlehre für Teufel anempfehlen.

22.

Zugleich erhellet, dass ein moralisches Gesetz als Verbindlichkeit nur aus einer reellen Verbindung verständlich wird **).

23.

Die Wiedereinartung eines Ausgearteten kann nur durch dessen Gattungsprincip selbst geschehen, und setzt in dem Wiedereinzuartenden einen an- und eingebornen Keim dieses Gattungsprincips voraus.

24.

Die Evolution eines solchen Keims gibt den Schlüssel und die Theorie zur fortschreitenden Menschengeschichte im Ganzen wie im Einzelnen ab, und zwar läuft der aufsteigenden Evolutions-Reihe jenes Keims des göttlichen Ebenbildes eine niedersteigende entgegen und zur Seite, in deren jener dieses Bild immer heller

*) Hiemit ist also jenes Räthsel gelöset: wie zwar der Böse, wie der Gute in Gott, in seiner Gewalt sich befinden, und denn doch jener sich als ausser Gott, dieser als in Gott erkennt.

**) Wie Pflicht aus Verflochtensein.

aufgeht, während in der andern eine entgegengesetzte monstrosische oder Ungestalt immer scheusslicher hervortritt.

25.

Insofern der Mensch zum Erkanntwerden und zum Erkennen bestimmt ist, und das höhere System sich in ihm, er sich im niedrigern System spiegeln soll, insofern ist auch sein Erkennen an sein Erkanntwerden, und das Wie seines Erkennens (ob nämlich organisch oder mechanisch) an das Wie seines Erkanntwerdens bedungen. Findet sich Gott nicht mehr in ihm, so findet auch er sich nicht mehr in der ihn umgebenden Natur zurecht, und es bleibt darum oberster Grundsatz der ächten Naturkunde, dass nur der freie (jene Natur mit Herz und Kopf durchdringende) Sohn weiss, was der Vater thut im Hause, nicht aber der unfreie, des Vaters Bild nicht in sich tragende Knecht, dessen rechtliches Loos es ist, zu ignoriren, wie er selbst vom Vater ignorirt wird.

VI.

Vorrede zu der Schrift:

Vom Geist und Wesen der Dinge

oder

Philosophische Blicke auf die Natur der Dinge

und

den Zweck ihres Daseins,

wobei

der Mensch überall als die Lösung des Räthsels betrachtet wird.

Aus dem Französischen des Herrn von St. Martin übersetzt

von

D. G. H. Schubert,

Director des Realinstituts zu Nürnberg.

2 Theile, Leipzig, Reclam. 1811—12.

Die alte Behauptung: „dass die Einigung eines Vielen nur das Werk eines Gottes, und die Entzweiung eines Geeinten nur das Werk eines Teufels sein könne“ findet ihre Bestätigung in der Bemerkung, dass jeder Vereinungsact zweier oder mehrerer Einzelner nur als ein Unterwerfungsact derselben unter éin gemeinsames Höheres gedacht werden kann, das einende Princip (uniens) sohin nur als von oben nach unten wirkend (folglich überall von innen heraus) und die zu einenden Wesen zu sich und hiemit ausser sich selbst hervor- und emporhebend (von der zerstreuenden Peripherie ins innere Centrum sich sammelnd, dieses Centrum als Mitte der absoluten Expansion und Intension gefasst, der Indifferenz und der Differenz). Woraus denn natürlich folgt, dass jeder einem solchen Vereinungsact entgegenwirkende Trennungsact auch nur als in entgegengesetzter Richtung, d. i. von unten nach oben gehend (nach aussen treibend) und als Empörungsact begreiflich wird; mit andern Worten, dass keine wahrhafte Vereinigung ohne den Geist der Demuth, keine Trennung ohne den Geist des Uebermuths und der Hoffart zu Stande kommt. Aber auch jene Behauptung Plato's, dass nämlich nur die Liebe den Menschen göttlich zu machen (die Creatur göttlicher Natur theilhaftig zu machen) und ihn aus und über sich selbst emporzuheben vermöge, erhält hiermit ihre physische Bestätigung, indem diese Behauptung eigentlich nur ein Grundgesetz jedes Lebens ausdrückt. Denn wie das freundliche Himmelsgestirn die Pflanze zu sich in seine freie Luft- und Lichtregion aus der finstern Wurzelregion emporhebt und erhält, so ist überall bei jedem Ent- und Bestehen, bei jedem Hervor-

wachsen eines Lebendigen éin und dasselbe Emporgehobenwerden und sein der Creatur aus ihrem eigenen Grund und Abgrund, als gleichsam ihrem finstern Naturcentrum, nachweisbar, überall findet sich die Creatur im Leben, und erfindet sich dieses Leben nicht; und dieses Emporgehobensein, dieses Schweben im Leben ist der Creatur eine um so unbegreiflichere Wundergabe, je mehr sie in sich, und als Natureigenthum, nur gleichsam die Schwere und den Hang, in sich selber wieder zurückzusinken, in sich selber hineinzufallen, findet, und diesen Hang als den Wurzeltrieb ihres Seins nicht ex propriis zu überwiegen *), d. i. sich selber existent zu machen vermag. Wenn das Individuelle jeder Creatur ihre Seele, und das Leben der Seele eigentlich das Leben der Creatur ist, wenn ferner, wie zwar häufig gesagt, aber selten verstanden wird, diese Seele ein Feuer und ihr Lebeu ein Feuerbrennen ist, so müssen sich auch in jedem Leben dieselben allgemeinen Bedingungen seines Erweckt- und Unterhaltenwerdens nachweisen lassen, welche an dem Feuerbrennen bemerklich sind. Wie nämlich das Feuer (nicht das Feuer in abstracto, sondern der wirkliche Licht- und Gluthkörper oder gestalt) ohne Luft erstickt und ohne Nahrung ausgeht (ein dürrer Hunger wird), wie es ohne jene (als Seele) entgeistet, ohne diese entleibt wird, so bedarf jede Seele, um ins Leben ausgeboren zu werden und sich zu erhalten, des ununterbrochenen Beistands einer ihrer Natur entsprechenden Begeistung und Beleibung, als gleichsam zweier Geburtshelfer **), und der Kreislauf jedes Lebens ist sohin nur durch den ternarius von Seele, Geist und Leib verständlich.

*) Ich sage überwiegen, und nicht zerstören: denn die Function, die dieser Trieb, welcher das Leben in ewigem Widerspruch, sofern er zur Herrschaft kommt, darum gefangen und zerrissen hält, weil er centripetal und centrifugal zugleich ist, die Function, sage ich, die dieser Trieb in seiner Latenz und Verschlossenheit ausübt, ist die Bedingung und der Träger des Lebens selbst, worüber jeder Leser, der sich weder durch Feigheit des Kopfes noch des Herzens, weder durch Vorurtheil noch durch Bornirtheit hievon abhalten lässt, bei dem Philosophus teutonicus allein völlig befriedigenden Aufschluss, und somit auch über das Verhältniss der Natur und Creatur zu Gott, finden kann.

**) Der eine dieser Lebensgeburtshelfer speiset nämlich die Seele mit siderischer, der andere mit elementarischer Speise. S. oben.

Woraus auch, wie ich im Vorbeigehen hier bemerke, erhellt, dass so, wie jede Verunstaltung, Entstellung und Kränkung eines Lebens nicht in der Seele, sondern nur in Geist oder Leib ihren Sitz nehmen kann, so auch die Heilung oder Wiedergeburt des Lebens nur von einer andern neuen Begeistung und Belebung zu erwarten ist; welche natürliche Wahrheit (nämlich die Nothwendigkeit der Wiedergeburt aus Geist und Wasser) jener Meister in Israel (Evang. St. Johannis C. 3.) nicht begriff.

Nach oben gegebener Ansicht der innern Oekonomie der Liebe, auf welche auch unser Verfasser in gegenwärtiger Schrift an mehreren Stellen seines Werkes den Leser bringt, würden nun die Liebenden selbst gleichsam nur die sichtbaren Diener, Priester und Agenten eines höhern Eros („Gott ist die Liebe") sein, der mitten und unsichtbar unter ihnen sich kund gibt, sowie sie sich in seinem Namen versammeln. Mit Recht könnte man also sagen, dass die Liebenden weniger sich wechselseitig selbst liebten, als vielmehr dass ein höheres Wesen sich in und durch sie selbst liebte *), welches sich nur darum gleichsam in den einzelnen Liebenden zerlegt und trennt, um sich so selbst berühren, finden und empfinden zu können, und die gemeine Vorstellung der Liebe wäre sohin irrig, nach welcher in derselben ein blosser Tausch der Selbstheit zwischen den Liebenden stattfinden und der Liebende wie der Geliebte wechselseitig aus sich und in den andern hineingehen soll; indem ja auf solche Weise diese Liebenden nur die Bande ihres engen Seins sich vertauschten, aber nicht beide, wie die Thatsache zeigt, aus ihnen selbst in eine freiere, gleichsam himmlische Existenz erhoben werden könnten, welches

*) Nur Gott vermag sich selbst liebend sich in seiner Liebe zu genügen und zu beseligen, und indem er sich durch und in seinen Creaturen selber liebt, beseligt er diese. Jede Creatur, welche hierin, nämlich in der Selbstliebe, Gott gleich sein will, hemmt ihre eigene Seligkeit, indem sie in sich den durch sie gehenden und strömenden Process der göttlichen Selbstliebe hemmt, und durch jenes Wiederbeugen oder Krümmen auf und in sich selbst zurück, den göttlichen Evolutionsprocess revolutionistisch arretirend, jene alte Schlange in sich weckt und creatürlich macht, welche keineswegs der Lucifer oder irgend eine bereits böse gewordene ihr äussere Creatur ist.

nur durch ihr beiderseitiges Hervorgehobenwerden aus ihnen selbst und durch ihr wechselseitiges Sichfinden und Schweben in einem dritten Höhern möglich ist. Unter den Rubriken: von der Empfindung und: von der allgemeinen Liebe, wird der Leser diese Ansichten weiter verfolgt und besonders klar ausgeführt finden, wie die Verbindung der Liebenden (sich Attrahirenden) unter sich nur dadurch die höhere Einheit zu sich gleichsam herabzieht, dass und weil die Sich-suchenden und Sich-verbindenden durch ihre wechselseitige Reaction gleichsam jene Ergänzung zur Herstelluug des Bildes jener höhern Einheit sich einander geben, in welchem Bilde diese sich zu spiegeln, sich spiegelnd diesem Bilde einzusenken, und eben hiemit das Bild zu sich emporzuheben vermag. Wobei man sich jener alten Sage der magischen Gewalt der Figuren und Talismane zu erinnern nicht erwehren kann, durch und in welche nämlich der Geist, dessen Signatur in jenen Figuren ausgedrückt ist, niedergezogen und gleichsam als in seine organische Hülle gebannt werden soll; so wie denn überhaupt die Worte: Imago, Magia und Magnetes durch ihren Gleichlaut éin und dasselbe göttliche und Naturgesetz anzudeuten scheinen, dessen rechtmässiger Gebrauch jedem wahren Gottesdienst, dessen Missbrauch jeder Abgötterei, und dessen Unverstand jedem Aberglauben zum Grunde liegen mag.

Wie nun diesen Ansichten gemäss jenes bekannte Wort: „amor descendit,“ eigentlich nur auf die höhere Einheit, als das uniens, bezogen werden kann, so kann man demselben ein anderes, nicht minder passendes: „amor elevat,“ in Beziehung auf die geeinten und liebenden Glieder beifügen, wodurch man zugleich ein untrügliches Merkmal jeder ächten und wahren Liebe angibt, welche nämlich diesen Namen nur dann verdient, wenn sie sich als die Liebenden erhebend, befreiend und beseligend bezeugt. Jede Reaction, jede Verbindung und jeder Einfluss auf den oder die Liebenden, denen sich diese öffnen, und der jenen Liebe- und Lebensprocess in seinem Effect hemmt, stört oder gleichsam vergiftet, wird sich also sofort durch seine entgegengesetzten Wirkungen in und auf diesen Lebensprocess äussern, und anstatt Erhebung, Befreiung, Eintracht etc. wird das

Lebendige Belastung und Niederdrückung, Beengung und Zwietracht in sich selber und im Conflict mit andern Lebendigen finden, und das Insichgefundene auch ausser sich kund geben. Dass nun der Mensch, sich selber gelassen, und in seinem dermaligen sogenannten Naturstande, man mag ihn nun einzeln und im Verkehr mit sich und der Natur, oder man mag ihn in Gesellschaft betrachten, kein anderes, als ein derlei niedergedrücktes, gleichsam eingestürztes, beengtes, gefesseltes und entzweites Leben in sich zeigt, dieses zu erweisen oder vielmehr nur zu weisen, liess sich der Verfasser sowohl in dieser, als in allen seinen übrigen Schriften sehr angelegen sein, und zwar mit einem Erfolge, worin er beinahe selbst alle ältern, geschweige neuern Schriftsteller seiner Art übertraf. In der That sehen wir den Menschen mit dem unleugbaren und untilgbaren Beruf zu einer freien Existenz, als dem Imperativ seiner Natur, sich selber gelassen, doch nie zu dieser freien Existenz gelangen, ja wir sehen ihn sogar, gleich einem Wahnsinnigen, jene hilfreiche Hand von oben (von innen) beinahe immer zurückstossen, welche ihn allein aus sich selber, d. h. aus dem Schutt und den Ruinen seines über ihn und gleichsam in ihn hinein zusammengefallenen ursprünglichen Tempels wieder emporzurichten vermöchte, und wir sehen ihn dagegen mit allem sich unbesonnen verbinden, an alles sich anhangen, allem sich überlassen und mit schwärmerischem Glauben sich hingeben, was nicht fehlen kann, jenen Zusammensturz oder Fall seines Wesens nur um so tiefer und unaufhörlicher zu machen, und sein Leben nur noch tiefer in jene finstere Region hinabzuziehen, weil dieses Alles sich von eben dieser Region, gleichsam durch Usurpation und mittelst der Verrätherei des Menschen selbst, bis zu ihm erhub. Denn nirgend gilt mehr als hier, dass nur der Sclave den Despoten macht, und dass jede Despotie auf und über der Erde in demselben Moment verschwände, in welchem der Sclavensinn auf ihr verschwände, so wie auch in dem obenbemerkten gegenseitig sichbekämpfenden und doch gegenseitig sichhervorrufenden Doppel- und Wurzeltrieb der Natur mit der Stillung oder Temperirung der éinen z. B. der centrifrugalen Tendenz auch die ihr entgegengesetzte centripetale in ihre Latenz zurück-

tritt, mit dem Uebermuth oder der Hoffart also die Niederträchtigkeit zugleich verschwindet, und umgekehrt. Einen solchen feigen Sclavensinn äussert nun der nicht nur in und mit der Welt, sondern nur dieser äussern Welt lebende oder diese Welt in sich leben lassende Mensch (homme du torrent) am deutlichsten dadurch, dass er nicht, wie es sein Beruf und sein wahres Glück fordert, die Zeit und das Zeitliche in und ausser sich durch Gewalt seiner ewigen Natur bemeisternd, sich über der Zeit zu erhalten strebt, sondern, wie der Verfasser besonders im zweiten Bande bemerkt, seinen ganzen Lebensgenuss darin sucht, dass er sich, so viel er nur kann, selbst unter der Zeit und dem Zeitlichen niederhält. Anstatt dem durch seine innere Entzweiung bestandlosen Zeitlichen durch jene chemische Scheidung zu Hilfe zu kommen, welche im 2. Bd. S. 26 etc. angedeutet wird, und hiemit die Creatur vom Dienste des Eitlen (innerlich Bestandlosen, Gegenwartleeren) zu befreien, macht er dieses Joch für die Creatur in demselben Verhältnisse drückender, als er sich ihm selber unterwirft, und diesem Hunger der Zeit, diesem horror vacui, gleich einer alles verzehrenden innern Flamme, täglich mehr Feuerholz zuträgt. Statt ein Apostel und Prophet des Ewigen, Bleibenden mitten im Vergehenden und Verwesenden zu sein, wird er nun selbst ein Apostel des Nichts und der Verwesung, und setzt endlich damit seinen Vergehungen die Krone auf, dass er die Folgen eigener Schuld und Versäumniss seiner Natur und ihrem Urheber selbst zur Last schreibt. Nur auf solche Weise, nämlich durch Vernachlässigung und Verleugnung der Rechte und Anlagen seiner eigenen Natur, wird der Mensch zum Verleugner sein selbst, d. i. zum Menschenleugner und eben hierdurch allein zum Gottesleugner, indem der Mensch nur mittelbar, nämlich durch und nach Verleugnung seiner eigenen Natur und seines eigenen Wesens, seinen Gott zu leugnen vermag*). Da man endlich zu dem selbst wird, was man treibt und von dem man lebt, und da man eigentlich nur das hat und geben kann,

*) Auch hier gilt übrigens, dass, wer seinen Bruder hasst, schon im Herzen ein Todtschläger geworden ist, und so gibt sich auch jeder eigentliche Gottesleugner sehr bald durch jene Theophobie kund, welche ich oben bemerklich machte.

was man ist, so ist es kein Wunder, wenn wir jenen Menschen, der unaufhörlich seine ewige Liebe und seine ewigen Kräfte dem zeitlichen Unwesen (jener horrible mondanité) hingibt, den Charakter der Zeitlichkeit — innerer Bestandlosigkeit und Entzweiung — Allem aufdrücken sehen, was er schafft und bildet. Am auffallendsten hat sich nun dieser unselige und gleichsam atomistische Zerspaltungstrieb auch im Fache menschlicher Wissenschaften, besonders in neuern Zeiten und seitdem die sogenannte mechanische Naturansicht zur Mode geworden, geäussert, und der lebendige Baum des Wissens hat jenen unglücklichen Trieb und Instinct, der allen innern Lebensverband in und ausser sich erst trennt und sodann leugnet, reichlich entgelten müssen. Ein frappantes Beispiel hievon gibt die Trennung der Naturweisheit oder des Naturalismus von dem Theismus oder der Theosophie, worüber in einer neulich erschienenen Schrift*) ein um so nöthigeres und dem Forscher um so willkommneres Wort gesagt worden, je gewisser es ist, dass jene dort in ihrer Blösse gezeigte Halbphilosophie, welche den Menschen in seiner innern Entzweiung bestärkt, und gleichsam darüber beruhigen möchte, indem sie, seinen Verstand und sein Herz zur ewigen Ehescheidung verdammend, beide gesetzlosen Ausschweifungen preis gibt, nach der Maxime: „divide et impera“, nur dem Geist des Verderbens in die Hände arbeitet.**)

Vielleicht gibt es keine Sprache, in der sich die gänzliche Trennung der physischen und moralischen Natur oder die gänz-

*) Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen S. 92 u. 130 &c. Tübingen, Cotta, 1812.

**) Ich habe in meinen Beiträgen zur dynam. Phil. an mehrern Stellen sowohl den Charakter als die gefährlichen Folgen dieses neuen Obscurantismus bemerklich gemacht, welcher dem bessern Leben im Menschen alles Sehen abspricht, da doch jedes Leben sein Sehen mit sich bringt, und bei einer gewissen Evolutionsstufe auch geltend macht. Sehr schön sagt hierüber St. Martin irgendwo: „Un homme, qui n'est pas d'aplomp sur les vérités, n'est pas un homme; il a beau se rétourner du côté de la bonté, qui est sans contredit une qualité précieuse à tous égards, il lui manquera encore quelque chose; car il ne sera qu'une figure de femme.“

liche Naturlosigkeit (welche etwas ganz anders als Uebernatürlichkeit sagen will) der letztern, in und ausser dem Menschen, härter und doch auch wieder naiver ausdrückte, als in der französischen, in welcher z. B. der Mangel aller Realität eines Wesens mit dem Ausdruck: „ce n'est qu'un être moral" bezeichnet, sohin die Realität ganz auf die Seite des nicht-moralischen, d. h. physischen, oder natürlichen Wesens gestellt wird. Und in der That, wenn man dem étre moral, um es ja von dem être physique zu unterscheiden, nach der Maxime der Supernaturalisten, alles physische Vermögen, alle Natur abspricht, so muss es über kurz oder lang auch dahin kommen, dass man einem solchen Wesen mit der Wirksamkeit endlich auch die Wirklichkeit ableugnet. Hätte man aber erwogen, dass ein höheres Kräftigeres das Niedriegere nicht ausschliesst, sondern in sich mitbefassend einschliesst, dass das Bewusstseiende am Bewusstlosen, wie das Licht an und in der Finsterniss, eben sein höheres Vermögen geltend macht, dass man der lichten Flamme darum übel warten würde, falls man die schwarze Kohle ihr benähme, und eben so übel einer Pflanze, falls man sie der finstern Erde und Wurzel, als einem unedlen Anhängsel, entrisse, hätte man, sage ich, dieses alles reiflicher erwogen und nur einen Blick in das offenbare Geheimniss des Lebens gethan, welches unter keiner andern Bedingung seine Krone emporzuheben vermag, als unter der ihres Wurzelns oder Niedersteigens in die Tiefe, — so würde man auch die Natur nicht mit solcher vornehmthuenden Ignoranz behandelt, und nicht mit solcher Rohheit misshandelt haben, deren sich manche sogenannte Supernaturalisten ungleich mehr in neuern als in ältern Zeiten schuldig gemacht haben. Eine Rohheit und Verwilderung, welche in den Augen Gottes wohl tief selbst unter jenem Naturaberglauben der Heiden steht, über den jene Supernaturalisten keineswegs sich, wie sie vorgeben, erhoben haben, sondern dem sie wirklich als Infranaturalisten nur entsunken sind, und bis zu welchem sie sich auch wieder erst erheben müssten, um Supernaturalisten im wahren Sinne zu werden. In welcher Hinsicht denn auch der in neuern Zeiten sich hie und da offenbarende heidnische Glauben und Aberglauben an Natur-

gewalten als das Zeichen des allmäligen Sichwiedererhebens der menschlichen Gemüther und Ansichten über den faulen stehenden Wasserpfuhl allgemeiner sogenannter — Aufklärung und Erschlaffung gedeutet werden mag.

Wie nun nicht zu leugnen ist, dass gerade in Frankreich jener Froschlaich der sogenannten Aufklärung am frühesten und erspriesslichsten fructificirte, wie denn ganz Europa von da aus mit der Brut dort ausgeheckter materialistischer und Gott- wie Natur-leugnender Systeme überschwemmt worden, so ist es um so erfreulicher, gerade in dieser Nation und gerade zur Zeit, wo diese Irrlehrer am frechsten ihre Stimmen erhuben, einen Schriftsteller auftreten zu sehen, welcher die alte, von den sogenannten Mystikern und Theosophen aller Zeiten bekannte — den Pharisäern zum Aergerniss und den Sadducäern zur Thorheit dienende — Lehre der harmonia luminis naturae et gratiae, wie Baco sich ausdrückt, zum Theil in einem neuen Gewande, und zum Theil mit besserm Erfolge als alle seine Vorgänger vortrug, wenigst insofern, inwiefern er sich öfter als diese der Baconischen Inductionsmethode bediente, wogegen die Schriften jener, meist nicht mit Unrecht, recht hübschen und schöne Aussicht zeigenden Wohngebäuden und Zimmern verglichen werden können, an denen — nur die Treppe entweder vergessen, oder absichtlich weggelassen worden ist. So wie denn auch dieses Schriftstellers unsterbliches Verdienst, das derselbe sich durch die muthvolle Verfolgung seiner Laufbahn durch sein ganzes Leben erworben, nur um so grösser erscheint, wenn man die Hindernisse erwägt, die ihm Zeitalter, Umgebungen und selbst die Sprache, in der er schrieb, beim Vortrage von Wahrheiten dieser Art entgegensetzten; denn es ist allerdings ein schweres, zum Theil auch gewagtes Unternehmen, in und aus einer Todtenluft Worte des Lebens zu gestatten. Da nun von den zahlreichen Schriften St. Martin's bis jetzt nur seine zwei ersten Werke ins Deutsche übersetzt worden sind*), und das

*) Des erreurs et de la Verité, ou: les hommes rappelle's au principe universel de la science. Par un ph.... inc.... Edimb. (Lyon) 1775.

gegenwärtige gerade dasjenige ist, mit dem ein unvorbereiteter Leser eigentlich anfangen muss, um zum Studium der übrigen sich tüchtig zu machen, weil hier absichtlich nur die Zugänge und die Aussichten in die Tiefen der Erkenntniss geöffnet werden, und die einzelnen Capitel dieser Schrift gleichsam eben so viele Meilen- und Wegzeiger sind, die den des Weges Unkundigen zu orientiren dienen, so wird mancher deutsche Leser sich des willkommnen Geschenkes erfreuen, das ihm durch folgende Uebersetzung gemacht worden. Wenn übrigens gleich die einzelnen Gedanken und Ansichten, die in dieser Schrift enthalten sind, nur in leichtem Verbande und gleichsam en negligé aufgeführt scheinen, so wird doch der aufmerksame Leser den innern tiefliegenden Zusammenhang derselben bald erkennen, und man könnte in dieser Hinsicht St. Martin's gegenwärtiges Werk einem stillen tiefen See im Frühlinge vergleichen, auf dessen Spiegel die Gedanken, wie schöne Wasserblumen, zwar nur lose zu schwimmen scheinen, deren aber doch jede von dem Grunde des See's sich erhebend tief in demselben wurzelt.*) Endlich mag

Sec. edit. A Salomonopolis (Paris) chez Androphile 1781.) Deutsch: Irrthümer und Wahrheit oder Rückweis für die Menschen auf das allgemeine Principium aller Erkenntniss. V. e. unb. Phil. Aus dem Französ. übersetzt von Matthias Claudius. (Breslau bei Löwe 1782. – Neue Ausgabe. Halberstadt, Gross, 1795).

2. Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu l'Homme et l'Univers. A Edimbourg (Lyon) 1782 (deux parties). Deutsch: Ueber das natürliche Verhältniss zwischen Gott, dem Menschen und der Welt. V. d. Verf. der Schrift: Irrth. u. Wahrheit. Aus dem Französ. übersetzt. Zwei Bände. Reval u. Leipzig b. Albrecht u. Comp. 1783 u. 85.

Diese beiden Werke legte Kleuker zu Grund seiner Schrift: ΜΑΓΙΚΟΝ oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen unter einzelne Artikel geordnet, durch Anmerkungen und Zusätze erläutert und beurtheilt, und dessen Verwandtschaft mit ältern und neuern Mysteriologien gezeigt. In zwei Theilen. Von einem Unbekannten des Quadratscheins, der weder Zeichendeuter noch Epopt ist. Frankfurt und Leipzig, 1784. Vgl. Sämmtl. Werke Fr. v. Baaders XI., 234—37 u. 281—83. H.

*) Ist es nicht als ob Platen diese Stelle vorgeschwebt habe, als er sang:

„Im Wasser wogt die Lilie, die blanke, hin und her,
Doch irrst du, Freund, sobald du sagst, sie schwanke hin und her,
Es wurzelt ja so fest ihr Fuss im tiefen Meeresgrund,
Ihr Haupt nur wiegt ein lieblicher Gedanke hin und her." H.

es dem deutschen Leser lieb sein zu erfahren, dass ihn das Studium dieses wie aller übrigen Werke St. Martin's, als Einleitung und Vorbereitung zum Studium der Werke des Philosophus teutonicus vorzüglich behilflich sein wird, als zu welchem Zwecke St. Martin selbst seine Schriften nur empfahl. *) Aber freilich kann diese Weisung nur jenen deutschen Lesern nützlich sein, welche nicht trifft, was Cicero (de divin. l. I.) so treffend schön sagte: „difficultas, laborque sciendi disertam negligentiam tradidit; malunt enim disserere, nihil esse in auspiciis, quam, quid sit, ediscere."

Man hat die Berufung Baaders auf Schelling gegen Jacobi, wie sie sich in dieser Vorrede (vergl. S. 65 oben) findet, als einen Beweis anführen zu können gemeint, dass Baader dem Schelling'schen Pantheismus eine Zeit lang gehuldigt habe. Ausserdem jedoch dass, wie seine Schriften ohne Ausnahme beweisen, Baader gleich mit dem Beginn seiner Laufbahn als Schriftsteller (1786) den Pantheismus in seiner Unzulänglichkeit erkannt hatte, und also weder dem Schelling'schen, noch irgend einer andern Form des Pantheismus gehuldigt haben konnte, ist jener Beweisversuch darin grundverkehrt und gänzlich misslungen, weil die Schrift Schellings, welche Baader in bestimmter Beziehung rühmend erwähnt, einer Periode der Schelling'schen Geistesentwicklung angehört, in welcher dieser geniale Forscher bereits entschieden der theistischen Weltanschauung (sicher nicht ohne Einfluss Baaders) sich zugewendet hatte. Mit Recht rügt es Krause nachdrücklich in seiner geistvollen Schrift: die absolute Religionsphilosophie (I, 87), dass Bouterwek noch im Jahre 1824

*) In seinen Oeuvres posthumes I, 11 lieset man hierüber folgende Bemerkung: „Il me semble, que je pouvois apprendre et non pas enseigner; il me semble que j'etois en état d'etre disciple et non pas maître; mais, excepté mon premier educateur Martinez de Pasqualis (der ihn in die Loge aufnahm) et mon second educateur, Jacob Boehm, mort il y a 150 ans, je n'ai vu sur la terre que des gens, qui vouloient être maîtres, et qui n' étoient pas même en état d'être disciples.

von einer andern als einer pantheistischen Philosophie Schellings nichts weiss oder wissen will, indess doch thatsächlich und offenkundig Schelling im Jahre 1809 in seinen tiefsinnigen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit sich zum Theismus bekannt und in seinen späteren Schriften diesen Theismus nur bestätigt und bekräftigt hat. Wenn aber Krause so weit geht, zu behaupten, Schelling habe schon im Jahre 1801 den Theismus ausgesprochen, indem er in der Darstellung seines Systems Gott die absolute Vernunft, unendliches Erkennen genannt habe, so ist zwar das Letztere richtig, aber es beweist nicht, dass Schelling die absolute Vernunft damals im theistischen Sinne gedacht habe, wie ja Krause selbst zugibt, dass auch derjenige Denker, welcher zwar das Absolute anerkenne ohne jedoch schon zu der Erkenntniss von der Persönlichkeit desselben hindurchgedrungen zu sein, es gleichwohl als absolute Vernunft bezeichnen könne. In der Vorrede zu der zweiten, fast um die Hälfte vermehrten Ausgabe der kleinen Schriften Fr. Baaders (Leipzig bei H. Bethmann 1850) ist aus den Schriften Schellings nachgewiesen worden, dass die theistische Weltanschauung diesem Denker bis zum Jahre 1809 fremd war, sofern hierunter eine solche verstanden wird, die Gott als persönlichen Urgeist erkennt. Wenn man freilich mit Krause den Namen des Theismus auf alle Systeme des philosophischen Absolutismus ausdehnt, also auch auf jene, die Gott als Urpersönlichkeit nicht erkennen, sondern nur als absolutes Wesen schlechthin, (Abs. Religionsphilos. I, 101.), so war Schellings Lehre allerdings von Anfang Theismus, aber doch nur in dem Sinne, in welchem nach Krause's Fassung auch der Spinozismus, der Fichteanismus, der Hegelianismus &c. Theismus genannt werden könnte, und nicht in dem vollendeten Sinne, in welchem Krause mit Recht den vollen und ganzen Theismus als System der Erkenntniss der Persönlichkeit Gottes gestaltet wissen will. H.

VII.

Ueber

Katholicismus und Protestantismus.

Katholische Literaturzeitung. Herausgegeben von Fr. v. Kerz. Landshut, Thomann. Jahrgang 1824.

Interficite errores, diligite homines!

Augustinus.

Bei dem wieder neu erregten Conflict zwischen Katholicismus und Protestantismus, welcher insofern ein erfreuliches Zeichen unserer Zeit ist, als er das Wiederaufhören der gangrenösen Periode (der Indifferenz, vulgo Toleranz) bezeugt, scheint es mir, dass man gut thun wird, folgende Wahrheiten im Auge zu behalten:

1) Ein Angriff auf den Protestantismus als Princip ist keineswegs ein solcher auf oder gegen die Protestanten, so wie eine Vertheidigung des Katholicismus keine Vertheidigung der Katholiken ist, und dieser Streit soll darum nie wieder in einen persönlichen ausarten.

2) Der Streit selbst kann und soll allerdings auf wissenschaftlichem Boden geführt werden, weil man keineswegs, auf diesen tretend, die Autorität verlässt. Ein zwar unter den Vertheidigern sowohl als den Angreifern des Protestantismus schier allgemein gewordenes Vorurtheil, womit denn auch die Bemerkung in Verbindung zu setzen ist, dass es nicht genügt, die gute Sache zu vertheidigen, sondern dass man sie auch gut vertheidigen muss, so wie die Schlechtigkeit der Vertheidigung nichts gegen die Güte der Sache beweiset.

3) Wenn Ununterrichtete zu unsrer Zeit von einem Streit des Protestantismus mit dem Katholicismus hören, so meinen sie gleichwohl, dass dieser ganz derselbe sei, der in früheren Zeiten in und ausser Deutschland so viel Unheil stiftete, und sie meinen darum, dass man klug und recht daran thue, wenn man diesen

Streit wieder (etwa von oben herab) mit Nachdruck zu unterdrücken trachte. Ein Unternehmen, welches indess dermalen und besonders bei der Verflochtenheit dieses neuen Streites mit politischen und wissenschaftlichen regen Interessen weder mehr thunlich ist, noch billig und gerecht genannt werden könnte*). Die Veranlassung zu diesem dermaligen neuen Streite ging auch nicht vom Katholicismus, sondern vom Protestantismus aus, und zwar vom Zerfall oder Untergang des letztern. Denn ein Protestantismus, welcher wie der dermalige neue und neueste nicht nur gegen die Augsburgische Confession &c., sondern gegen das Evangelium selbst protestirt**), kann doch offenbar nicht für jenen evangelischen alten Protestantismus mehr gelten, mit welchem z. B. zur Zeit des westphälischen Friedens ein Vertrag oder eine Uebereinkunft getroffen worden ist.

4) Da der ältere, eigentliche Protestantismus sohin nicht mehr inter vivos, sondern einestheils in den destructiven, scientifischen Nihilismus, anderntheils in den nichtscientifischen, separatistischen Pietismus (Mysticismus) zerfallen ist; so muss von Seite der Vertheidiger des Katholicismus der Angriff (als vertheidigende Rückweisung des Angegriffenseins von Seiten des Protestantismus) um so mehr gegen jede dieser dermaligen zwei Formen

*) In einer Unterhaltungsschrift (Wintergarten von Schulze I. Bd. S. 332.) drückt sich ein Protestant über das fortschreitende Aufklären und Ausleeren von Seite des protestantischen Klerus auf folgende Weise aus: »Ja, sagte der Pastor zum Laien (dessen Forderungen nachgebend er die Religion modernisirte), ich erkenne es nun, wir haben gefehlt, ich zuerst, dass ich so schnell, so unbedingt deinen irdischen Wünschen nachgab. Nun möchten wir zurück und können nicht. Kann auch ein Mensch neu geboren werden! Etwas Grosses und Einfaches muss in der Religion sein und bleiben; alt und ehrwürdig, wie sie ursprünglich ist und war, darf sie nicht nach dem veränderlichen Sinn des Menschen sich richten.« D. h. für dieses Müssen, für dieses Bleiben und für dieses Nichtdürfen muss eine perennirende Anstalt vorhanden sein, die dem Protestantismus eben mangelt, und deren Mangel ihn unfähig macht, diese Religion zu erhalten und zu bewahren.

**) Ich habe in meinen Fermentis, wie ich glaube nicht mit Unrecht, das Thun der neuesten protestantischen Exegese mit jenem der siebenten magern Kuh in Pharao's Traum verglichen, welche eben daran ist, ihren Magen (die Bibel) aufzuspeisen.

des in ihnen untergegangenen Protestantismus gerichtet werden als nicht zu leugnen ist, dass selbst der katholische Klerus von beiden gleichsam inficirt worden, indem dessen einer Theil sich zur Aufklärung im schlimmen Sinne (zum Illuminismus), während der andere zum pietistischen Separatismus sich hinneigte, und nur ein dritter Theil jener Kirche zugewandt blieb, in welcher sonst Wissenschaft und Mystik in lebendigem Verbande blühten. Durch die Reformation wurde ihr aber ein Theil entrissen, und diese Herausreissung aus dem lebendigen Verbande musste endlich jene oben bemerkte Ausartung (in Nihilismus und Pietismus) zur Folge haben.

5) Wenn die nihilistische, scientifische Form oder Unform des neuen Protestantismus keine Schonung verdient, so verdient solche allerdings der Pietismus, sowohl darum, weil alles religiöse Leben sich aus der Nullität der äussern Nichtkirche nothwendig in diese Form retten muss, als auch darum, weil dieser Pietismus, ohne es zu wissen und zu wollen, als ein mächtiges Solvens aller Confessionen wirkt, welche sich von der Kirche separirt haben und insofern alle protestantisch sind *).

6) Es ist erweislich, dass die ersten Reformatoren über das Princip ihres reformirenden Thuns nicht im Klaren waren, und dass sie nicht wussten, was sie thaten **). Nämlich sie wussten nicht, dass ihr Angriff auf die alte Kirche ein Angriff auf das

*) Den Beinamen: »Römisch« hat die Kirche bekanntlich nur in geschichtlicher Bedeutung beibehalten, insofern nämlich von allen, von den Aposteln selbst gestifteten, Kirchen nur die in Rom gestiftete sich erhielt. Denn dass diese ersten Kirchen einander nur coordinirt, und nicht bereits alle übrigen Einer subordinirt waren, ist aus der Kirchengeschichte bekannt.

**) Die politischen Revolutionaire in England und Frankreich wussten dagegen sehr wohl, was sie thaten, indem sie bei ihrem Königsmord nicht einen einzelnen König, sondern das Königthum als solches zu tödten Willens waren. Auch gab es schon zur Zeit der englischen Rebellion Leute, welche ganz dans les principes sich zeigten, wovon ein mir in England zu Handen gekommenes Pamphlet einen denkwürdigen Beweis gab, welches zu jener Zeit unter dem Titel: »No King, no God« erschien, und dessen Inhalt (die Quintessenz aller neuern politischen und religiösen Aufklärung) war: »dass die Personificirung des moralischen wie jene des bürgerlichen Gesetzes eine nicht nur überflüssige, sondern sogar schädliche Bigotterie sei.«

Kirchthum als solches war (welches sie ja nur verbessern wollten), und noch minder, dass ihr Angriff auf die kirchliche Autorität über kurz oder lang in jenen auf jede Autorität als solche sich entwickeln werde *). Da nun aber diese tiefere, ideale Tendenz des Protestantismus von einigen seiner Vertheidiger selbst ausgesprochen worden ist, so würde es lichtscheuer Obscurantismus, oder feiger, heuchelnder Synkretismus, oder endlich sträfliche Complicität sein, wenn man die sich uns mächtig aufdringende Ueberzeugung noch länger ignoriren wollte: dass es das Problem unserer Zeit ist, hierüber ganz ins Klare zu kommen, d. h. den Begriff der Autorität in kirchlicher, politischer und wissenschaftlicher Hinsicht gegen jeden ältern und neuern Zweifel oder Protest festzustellen. — Zur Zeit der Reformation, könnte man sagen, ward dieses Problem der christlichen Welt bereits als ein verfallener Wechsel präsentirt, den sie, anstatt ihn zu bezahlen, prolongirte. Dermalen ist aber keine Prolongation mehr möglich. Jener Zwist zwischen der bürgerlichen und religiösen Societät, der zur Zeit der Reformation sich entwickelt hatte, ward von den Reformatoren, indem sie ihn radical beizulegen meinten, darum in einen radicalen Widerspruch oder Bruch verwandelt, weil sie anstatt des reformirenden Princips das revolutionirende ergriffen hatten. Revolutionirend nenne ich aber im Allgemeinen jede Richtung einer Thätigkeit, welche anstatt von ihrem Begründenden auszugehen, gegen dasselbe, als ob es ein Hemmendes wäre, sich wendet und erhebt. So wird z. B. die Function des Erkennens (Wissens) revolutionistisch, falls sie sich gegen das Glauben wendet, und es gilt hier was der heil. Anselmus sagt: „Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae Fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentià mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide non studemus quod

**) Ist diese Behauptung gegründet, so folgt hieraus: dass wenigst alle Theorie der neuern politischen Revolutionen protestantischen Ursprungs ist, und eine gründliche Untersuchung hierüber ist um so minder unter irgend einem Vorwand weiter zu beseitigen, als dieser dem Protestantismus gemachte Vorwurf eben die Spitze ist, auf welche sich jener Conflict dermalen getrieben hat.

credimus intelligere. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. (v. Anselmi Cur Deus homo. c. 2.) Das ist nämlich ein falsches Wissen, welches sich gegen den wahren Glauben erhebt, und das ein falsches Glauben, welches das wahre Wissen hemmt.

7) Der dermalige, von dem ältern gänzlich verschiedene Conflict des Katholicismus und Protestantismus ist zwar nicht als identisch mit jenem der positiven Religion und der irreligiös gewordenen Philosophie zu vermengen, steht aber im Verband mit ihm. Und es haben darum, um mich eines Ausdrucks des Grafen Maistre zu bedienen, unsere Theologen sowohl als unsere Philosophen sich vor allem von der Erlösbarkeit (graciabilité) der Philosophie zu überzeugen; erstere nämlich von der Thunlichkeit dieser Erlösung, letztere von ihrer Nothwendigkeit; so wie die Theologen sich noch überdies davon zu überzeugen haben, dass alles, was ihnen (oder: was der Tradition) seit dem ersten gegen diese Tradition eingelegten Protest unter dem Namen der Philosophie entgegentrat und tritt, nicht eine solche, sondern eine Unphilosophie war und ist. Diese Ueberzeugung würde allgemeinern Eingang finden, falls man (wie ich im fünften Heft meiner Fermenta cognitionis vorschlug) den an sich schon vagen, durch spätern Missbrauch aber vollends unklar gewordenen Ausdruck des philosophischen Erkennens gegen den richtigeren und unzweideutigen des freien, weil wahrhaft begründeten Erkennens vertauschen würde, weil doch jedem Menschen die Ueberzeugung nahe genug liegt, dass seine Vernunft (als Vernehmungs- oder Erkenntnissvermögen) ohne eine solche dieselbe befreiende Begründung entweder in der Hemmung des Wahns (als Scheingrundes im Aberglauben) befangen, oder in der Grundlosigkeit des Zweifelns (im Unglauben) versinkend zu keiner befriedigenden, standhaltenden Selbstentwicklung (im Licht) gelangen kann.

8) Zufolge der so eben gegebenen Nachweisung darf man sowohl den Nichtfrommen als den Frommen die Behauptung einer nothwendigen und objectiven Zwietracht der positiven Re-

ligion und der Philosophie *) nicht passiren lassen, und man kann den Frommen mit Recht zurufen: Wenn ihr an einen Erlöser und Befreier des Menschengeschlechts glaubt, warum glaubt ihr nicht an eine Erlösbarkeit und Befreibarkeit der menschlichen Vernunft durch Ihn, der sich das Licht nennt, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt tritt **)? Glaubt ihr aber an einen solchen Erlöser und Befreier, so könnt ihr auch nicht daran zweifeln, dass der Mensch zur verlangten und ihm nöthigen Gewissheit unfehlbar kommen wird, falls er nicht nur innerlich sich diesem Lichte zukehrt, sondern auch alle jene Mittel und Hilfen nutzt, welche als eine äusserlich fortbestehende, von Menschenwillkür nicht zerstörbare, weil zwar durch sie, aber nicht von ihnen beschaffte Ordination der Erkenntniss-Weckung und Spendung sich ihm darbieten, und die er ohne eigene Schuld nicht ignoriren kann.

9) Denn freilich würde die Behauptung falsch sein, dass das Eine oder das Andere dieser Erkenntniss- oder Erleuchtungsmittel dem Menschen entbehrlich sei, so wie die Behauptung falsch sein würde, dass dem Menschen (im Zeitleben) die innere Begründung des moralischen Gesetzes ohne Hilfe äusserer Begründung (durch positive, äussere Gesetze) genüge oder wie sich kein organisches Leben anders denken lässt als in der Conjunction begriffen eines äussern mit einem innern Lichtprincip.

10) Wenn folglich die Religion vom Menschen die Einstellung (das Opfer) ***) des Missbrauchs seiner (verdorbenen) Ver-

*) Dieser Behauptung liegt eigentlich in neuern Zeiten jene Jacobische Poltronerie gegen die Speculation zum Grunde, und viele Vertheidiger des Katholicismus wissen nicht, dass sie durch diese Poltronerie ihren Gegnern festen Fuss einräumen, und dass sie hiemit die Seichtigkeit in der Erkenntniss der religiösen Gegenstände so wie die Trägheit im Erwerb derselben gleichsam sanctioniren.

**) In der That muss man zugeben, dass das Christenthum bis jetzt weder in die Politik, noch in die Wissenschaft so tief eingedrungen ist als es sollte, und die dermalige Noth in beiden hat eben keinen andern Sinn und Zweck als dieses tiefere Eindringen nicht länger zu verschieben.

***) Jeder Opferprocess hat eine doppelte Function zu leisten, nämlich 1) eine negative der Präcipitation oder Vernichtung des schlechten, bösen Elements, in welchem Sinne sowohl der Mosaische Criminalcodex alles

nunft verlangt, so thut sie dieses überall nur, um ihm zum rechten Gebrauch und zur Integrität derselben wieder behilflich zu sein; und wenn sie überhaupt dem innerlich entgründeten und äusserlich gehemmten Menschen eine äussere Begründung (als Handhabe) darbietet, so thut sie dieses überall nur, um ihm wieder zur innern Begründung und äussern Bekräftigung behilflich zu sein. Wer darum eine solche äussere Begründung (im Welt- oder Geistregiment) abwirft, sich gegen dieselbe erhebend, ist ein Rebelle (Abtrünniger), so wie jener, welcher über solcher äussern Begründung die innere (Befreiung) von sich weiset, ein Sclave ist (ein wissenschaftlicher, religiöser oder politischer Bigott). Der Christ aber kann weder ein Sclave sein, noch will er sich zum Herrn aufwerfen.

Es wird den Meisten scheinen, dieser Aufsatz stehe hier unter den Schriften zur Erkenntnisswissenschaft nicht am rechten Platze, und er gehöre vielmehr ganz bestimmt in die Abtheilung der Schriften zur Religionsphilosophie; allein der Inhalt dieses Aufsatzes berührt doch eine Reihe von Puncten, welche zur Charakteristik des Eigenthümlichen der Erkenntnisslehre Baaders wesentlich sind. Die Kirche ist nach Baader zugleich eine göttliche Institution zur Entwicklung, Förderung und Vollendung des Erkenntnissprocesses im menschlichen Geschlechte und Baaders Erkenntnisswissenschaft würde daher unvollständig sein ohne die Aufnahme eines Aufsatzes, der diese Seite derselben besonders hervorhebt. Diejenigen, welche unsern Philosophen einen neuen Scholastiker genannt haben, werden aus diesem Aufsatze kräftige Waffen zur Vertheidigung ihrer Behauptung nehmen zu können glauben. Beruft sich doch Baader in diesem Aufsatze sogar ausdrücklich zustimmend auf den h. Anselmus von

Verbrannte dem Herrn heilig erklärt, als der römische (in den zwölf Tafeln) jeden den Tod verwirkt habenden Verbrecher mit: »sacer esto« bezeichnet. Die zweite oder positive Function des Opferprocesses ist dagegen die eigentlich heiligende (sacrificatio) des von jenem bösen Princip befreiten guten Elements.

Canterbury. Bedarf es da weiteren Beweises? Allein entschiede solche zustimmende Berufung, dann würde auch Hegel Scholastiker genannt werden müssen, da auch er sich auf dieselbe Stelle oder Aeusserung des h. Anselmus zustimmend beruft. Vergl. Hegels Werke VI., 145. Dasselbe würde folgen, wenn das Wesen des Scholasticismus in den Grundsatz gesetzt würde: dass Religion und Offenbarung einerseits und Philosophie andererseits dem Wesen und Inhalte nach eines und nur der Form nach verschieden seien. Aber wenn darin der Scholasticismus bestehen soll, welche christliche Philosophie vor und nach der mittelalterlichen Scholastik wäre dann nicht scholastisch und wo bliebe denn dann die Berechtigung, von einer besonderen scholastischen Philosophie unter den christlichen Völkern zu sprechen? Man darf daher mit Recht behaupten, dass die Bezeichnung eines Philosophen als eines scholastischen so lange zum mindesten eine nichts sagende ist, so lange nicht das Eigenthümliche der Scholastik bestimmter und schärfer hervorgehoben wird. Wenigstens mit gleichem Rechte und beim Lichte betrachtet mit weit grösserem könnte man Baader im ächten Sinne des Wortes einen Mystiker oder Theosophen nennen, und wenn man die ganze Eigenthümlichkeit Baaders in das Auge fasset, so wird man sicher zwischen ihm und Hugo von St. Victor, Bonaventura, Meister Eckart, Tauler &c. grössere Geistesverwandtschaft entdecken, als zwischen ihm und Anselm v. C., Petrus Lombardus, Johann von Salisbury, Albert d. Gr., Duns Scotus oder selbst Thomas von Aquin. Vergl. übrigens: Vorrede zu der zweiten bedeutend vermehrten Ausgabe der Kleinen Schriften Franz Baaders (Leipzig, H. Bethmann 1850) S. XXVIII. H.

VIII.

Ueber das

durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfniss

einer

innigeren Vereinigung der Wissenschaft

und der

Religion.

Der Staatsmann, Zeitschrift für Politik und Geschichte.

Herausgegeben von Pfeilschifter.

Offenbach, Expedition des Staatsmanns. Jahrgang 1824.

VIII.

Ueber das

durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfniss

einer

innigeren Vereinigung der Wissenschaft

und der

Religion.

Der Staatsmann, Zeitschrift für Politik und Geschichte.

Herausgegeben von Pfeilschifter.

Offenbach, Expedition des Staatsmanns. Jahrgang 1824.

Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam!

Anselmus, Cur Deus homo.

Die Ueberzeugung, dass der zerstörende Geist des Revolutionismus sich in Europa, namentlich in Deutschland, selbst der öffentlichen Doctrin bemeisterte, (welche Ueberzeugung sich auch durch mehrere alarmirende Ereignisse den Cabineten Europa's pressant gemacht hat) musste und muss natürlich mehrere Wünsche und Vorschläge veranlassen, um diesem Uebel gründlich zu steuern, und den Revolutionismus auch hier in seiner geistigen, tiefsten Wurzel zu tilgen.

In der That ist nicht zu leugnen, dass, wenn schon die Deutschen in der Praxis der Revolution hinter den Franzosen zurückblieben, doch mehrere und bedeutende Gelehrte (Schriftsteller und öffentliche Lehrer) in Deutschland theils einzeln, theils verbunden, die Theorie dieser schlimmen Praxis gründlicher und hiemit verbrecherischer als ihre Nachbarn ausbildeten. Man braucht z. B. nur jenen seit geraumer Zeit von deutschen Gelehrten (besonders von protestantischen Theologen) gründlicher als von Franzosen und Engländern entwickelten Zwiespalt der Religion und Wissenschaft zu erwägen, wie er in mehreren hundert allgemein gelesenen und approbirten Schriften (Schul- und Lehrbüchern) aufgestellt und demonstrirt ist, um sich zu überzeugen, dass seit geraumer Zeit die dominirende Tendenz des öffentlichen (niedri-

gern und höhern) Unterrichts dahin geht, schon hier das begründende, positive Element (die positive Religion) als ein Hemmendes vorzustellen*), gegen welches die „mündig" gewordene Vernunft der — Schuljungen wie der Nationen protestiren müsse, und schon der lieben Jugend den radicalen Irrthum einzuimpfen, dass die Religion in ihrem Wesen unvernünftig, die Vernunft in ihrem Wesen irreligiös sei. Aus solchen Principien oder Unprincipien sahen wir denn in Deutschland jene neue Moralphilosophie sich entwickeln, welche auf den Begriff der absoluten Autonomie (Selbstgesetzgebung) oder, was dasselbe ist: der absoluten Souverainität des Menschen**) gebaut, offen oder stillschweigend als

*) Revolutionistisch nenne ich die Richtung jeder Thätigkeit, welche anstatt von ihrem Begründenden (sich evolvirend) auszugehen, sich gegen dieses wendet und erhebt und, in dieser Verkehrtheit und Erhebung natürlich das Vermögen ihrer positiven Evolution oder Manifestation verlierend, zu keiner andern als einer negativen und destructiven Selbstmanifestation mehr zu gelangen vermag. Der Zeitgeist hat uns mit derlei negativen Producten (unter den Benennungen von Organisationen und Constitutionen, von Kritiken und Exegesen) sattsam versehen, und es ist an manchen Orten wohl nur darum wieder hiemit stiller geworden, weil in der That das Inflammabile ausging, an dem sich dieses wilde, ausgekommene Feuer fortzünden konnte oder weil nichts Organisirbares, Kritisirbares und Exegesirbares mehr überblieb.

**) Diese Lehre der absoluten Souverainität des Menschen ist nur ein Reflex der frühern (englischen und französischen) absoluten Volks-Souverainität, und der Mensch ist nach jener wie der Bürger nach dieser frei, weil er Niemanden (keinen Gesetzgeber) über sich hat, so wie er mit jedem andern Menschen gleich ist, weil jeder einen gleichen Antheil an dieser Souverainität (gesetzgebenden Macht) hat. Der Mensch weiss nun zwar, dass er nicht von sich (á se) ist, und hiemit weiss er denn freilich, dass er nicht sich (sibi) ist oder nicht Selbstzweck, da er aber doch letzteres sein (nämlich nicht Gott, nicht einem Andern, sondern nur sich leben) will, so fällt er dem tantalischen Streben anheim, auch von sich zu sein, d. i. der Nothlüge, dass er wirklich nur von sich sei. Diese höchste intellectuelle Potenzirung der Impietät unserer Zeit habe ich in meinen letzthin erschienenen »Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit« dargestellt, und in dieser Schrift nachgewiesen, dass der Atheismus erst hiemit vollendet ward, indem der Begriff der absoluten Autonomie des Menschen atheistisch den Vater als Gesetzgeber leugnet, die deistische Leugnung der Nothwendigkeit einer göttlichen Hilfe oder Mitwirkung zur Erfüllung des Gesetzes den Sohn oder Mittler, endlich die materialistisch-pantheistische Apotheosirung der

Quintessenz aller religiösen und politischen Aufklärung die Behauptung aufstellt: dass die Personificirung des moralischen wie des bürgerlichen Gesetzes eine überflüssige und schädliche Bigotterie sei. — An solchen Doctrinen muss sich nun freilich der refractaire Geist der Hoffart, des Selbstdünkels und der Selbstsucht in jungen Gemüthern entzünden, und die Ausbeute, welche diese von Lyceen und Universitäten ins öffentliche Leben bringen, kann keine andere sein als gründlicher Hass und Verachtung aller bestehenden (bürgerlich- und religiös-) socialen Institute, insofern diese alle nicht von einem solchen beliebigen Selbstsetzen des Individuums, sondern von seinem Gesetzt-sein und Sichsetzen-lassen ausgehen, d. h. in der Ueberzeugung gründen, dass nur das Autorität für den Menschen hat, was nicht sein Selbstgemächte ist. Und da in jeder Menschenbrust ein Keim der Zerstörungslust schlummert, so darf es endlich nicht befremden, wenn solche Lehren der absoluten Souverainität oder Unbedingtheit des Menschen wenigst in einzelnen jungen Gemüthern jenen Keim in dem Masse erwecken, dass er zur Furie des Zerstörens sich entwickelt, und dieser Zerstörungstrieb endlich mit dem Gefühl des Daseins dermassen identisch wird, dass ein solcher Mensch zerstören (alles Bestehende hassen und vernichten) muss, um sich nur in der Continuität des Gefühls seines Daseins zu erhalten. Eine Behauptung, welche phantastisch lauten könnte, falls nicht zahllose Erfahrungen (während der Revolution in Frankreich und später sowohl dort als in Deutschland gemacht) dieselbe factisch bewährt hätten*). Wenn ich oben das Unwesen des Re-

Materie und ihres Geistes als spiritus mundi immundi den heiligen und heiligenden Geist leugnet.

*) So z. B. lagen jenem geheimen revolutionären Bunde, den man erst neuerlich näher kennen lernte, dieselben phantastischen Principien einer absoluten Autonomie, Souverainität oder Ungebundenheit des Menschen zum Grunde, von welchen man sagen muss: „Though that is madness, yet there is method in it.“ — Im Vorbeigehen muss ich hier noch bemerken, dass unsere besser gesinnten und Ordnung liebenden Philosophen, welche jedoch weder an eine innere Erlösbarkeit des Menschen von jenem Streben nach absoluter Autonomie, noch an eine Kirche glauben, ihre Zuflucht zum verzweifelten Mittel des absoluten Rigorismus der politischen Macht nehmen.

volutionismus als eine gegen ihr Begründendes gekehrte und verkehrte Thätigkeit, sohin als eine Entgründung (Abymirung) der letzteren definirte, so muss ich hier vorläufig die Behauptung hinzufügen, dass diese Furie des Zerstörens (hier des Verneinens, und vom Bezweifeln bis zum Verzweifeln an der Wiedererlösbarkeit der menschlichen Vernunft von jener Furie gehend) auch der Lebensfunction des Erkennens sich bemeistern kann, womit dieses eben als irreligiös sich nur mehr negativ manifestirt, so dass der Erkenntnissact gleichfalls nur im Verneinen des Wahren, Positiven, die Continuität seiner Wirksamkeit zu vindiciren vermag. Wirklich hat man der Vernunft die Resignation zugemuthet, sich diesem Zerstörungstrieb d. h. diesem Selbstmord zu überlassen, und wenn wir die Jacobiner diese blosse Vernunft *) unter der Figur einer entblössten öffentlichen Dirne als Déesse de la raison auf den Altar stellen sahen, so sehen wir in Deutschland die ernsteren Denker als Braminen dieselbe blosse Vernunft, als vom Vater und Sohn gekommene Wittwe, dem dialektischen Feuer der Selbstvernichtung zuführen.

Unter den Vorschlägen, von denen ich Eingangs dieses Aufsatzes sprach, verdient ohne Zweifel jener die vorzüglichste Aufmerksamkeit, welcher dem Uebel gründlich und standhaft damit abzuhelfen meint, dass man die Doctrin oder den wissenschaftlichen Unterricht nicht bloss in seinen niedrigen, sondern vorzüglich in seinen höheren Zweigen wieder dem Klerus übergebe.

Es versteht sich, dass dieses nur vom katholischen Klerus gemeint sein kann, sohin für Katholiken; denn, was den protestantischen Klerus betrifft, so ist (wenige und um so schätzbarere Ausnahmen abgerechnet) bekanntlich unter seinen Händen die Theorie der christlichen Religion (die Theologie) zu unserer Zeit so ganz un- und antichristisch geworden, dass billigerweise zu hoffen steht, dass diese Theologen oder Gotteslehrer, nachdem sie uns lange genug versichern, von Gott und göttlichen Dingen rein nichts mehr zu wissen, folglich auch nichts mehr lehren zu können, nächstens ihre Katheder und Kanzeln freiwillig verlassen,

*) Kants Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft.

ihre Besoldungen den Regierungen und Gemeinden anheim stellen und sich irgend einem nützlichen Staatsdienst oder ehrlichen Gewerbe widmen werden. — Was den protestantischen Klerus (mit obiger Ausnahme) oder diese Prêtrise flétrie allein noch gegen jene äussere Nichtachtung schützen konnte, die auf ihm lastet, nämlich die Pflege der Gottesweisheit, hat derselbe aufgegeben, und sich durch die ausschliessliche Pflege theils schaler und gottesleerer, theils gotteswidriger Welt- und Staatsweisheit wahrhaft unnütz gemacht. In der That ist aber der neueste Protestantismus wenigst in seinem Princip und insofern revolutionair zu nennen, insofern er gegen alles Begründende (somit auch gegen ältern Protestantismus, Evangelium &c.) protestirt, und unverhohlen erklärt, dass sein Wesen oder Unwesen eben in diesem beständigen Unfertig- und Flüssighalten des Dogma's (Urbildes oder Grundes) *) bestehe. Denn ganz in demselben Sinne definiren ja die politischen Revolutionaire den Staat als etwas gleichfalls stets Unfertiges, erst noch zu Machendes oder zu Constituirendes, und dieser in beständiger Negativität gehaltene Staat (von welchem Adam Müller nachwies, wie er nur gleich dem Saturnus im Verschlingen der Staaten bestehe) kann auch ebensowenig

*) Im 6. Heft meiner Fermenta Cognitionis (mit welchen ich der schalen modernen Aufklärung das Wasser trübte, alle von ihr ignorirten und unaufgelösten Probleme aufrührend) habe ich den Begriff des Dogma's mit jenem des organischen Urbildes illustrirt, dessen Fortdauer das Gegentheil des Erstarrens, dessen lebendige Entwickelung (Fortwachsen) das Gegentheil des Zerstörens ist. Jedes Veraltern (Zeitlichwerden) ist nämlich ein Nichtdasselbebleiben und somit ein Sichverändern, Verschlechtern und ein Nicht-beim-Alten-bleiben, und das ist eben die Function der unhemmbaren, lebendigen Tradition, dass sie das Nichtzeitliche (die in der Zeit erscheinende, aber nicht vom Zeitlichen gekommene Kirche) durch beständige Wegräumung und Aufhebung des Zeitlichen immer in ihrer Unzeitlichkeit (Reinheit) erhalte oder dass sie die fortgehende Evolution sowohl gegen die stationäre als gegen die revolutionäre Tendenz schirme, von denen jene die Vergangenheit gegen die Zukunft, diese die Zukunft gegen die Vergangenheit ausschliessend geltend machen will. Vergl. Bemerkungen über einige antirelig. Philosoph. unserer Zeit S. 51, 52. (Sämmtliche Werke II.) Was nämlich, wie Meister Eckart nachgewiesen, in die Zeit als von ihr tritt, das ist hiemit schon veraltet und dem Tode heimgefallen, was aber zwar in der Zeit, aber nicht von ihr ist, das ist der Zeit unfasslich und somit von ihr nicht verzehrlich.

als jene protestantische Nicht-Kirche zu einer andern als einer negativen Manifestation gelangen, so dass man von beiden wohl sagen kann, was sie alles nicht sind, und was sie abthun, nicht aber was sie sind, und was sie thun*).

Aber auch der katholische Klerus ist im Ganzen genommen (in Deutschland) dermalen (grösstentheils freilich nicht aus eigener Schuld) noch weit davon entfernt, das zu sein, was er sein sollte, und was er in älteren Zeiten (in denen Priester und Gelehrter noch als synonym galten**)) war und auch bei der damaligen geringern Entwicklung der Wissenschaft leichter sein konnte. Da jedoch die Völker weder irreligiös, noch unwissend sein, bleiben oder werden sollen, da die hypocrite ignorance des Aberglaubens eben so schlechte Diener der Kirche und des Staats gibt als die ignorante impiété des Unglaubens, so ist wenigst vor der Hand obiger Vorschlag auch in katholischen Ländern nicht ausführbar***).

Es konnte nämlich nicht fehlen, dass bei einer so lange bestandenen, mit solcher Consequenz und Umsicht durchgeführten Opposition der Religion und Wissenschaft nicht beide bedeutend gelitten haben sollten †), so wie selbst der spätere Zerfall des Pro-

*) Bekanntlich blieb die Entwickelung dieses protestirenden oder negirenden Princips nur in der englischen Kirche dadurch gehemmt, dass der weltliche Regent sich wirklich auch zum Kirchenoberhaupt machte, was ausser England nicht gelang, und am wenigsten jetzt noch gelingen könnte, wesswegen auch keine Hoffnung mehr ist, den status quo wieder herstellen und der Dissolution wenigst eine äussere Schranke entgegen setzen zu können. Womit ich aber keineswegs behaupten will, dass diese Schranke auch in England noch lange bestehen könne.

**) In einer Schrift eines deutschen Mönchs, welcher im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts lebte, finde ich den Plato mit den Worten angeführt: »Plato der gross Pfaff.«

***) Ob dieser Vorschlag überhaupt je wieder ausführbar ist, wird sich erst in Folge der in diesem Aufsatze begonnenen Untersuchungen ergeben.

†) Diese Entzweiung und durch sie bewirkte Verächtlichwerdung der Religion ist nämlich wenigst zum Theil als das Werk weit verbreiteter, theils geheim, theils offenbar wirkender Bünde zu erklären, welche sich auch hier wie in der Politik der List bedienten, die grosse Kabale erst von oben herab in Gang zu setzen, um der Reaction von unten um

testantismus auf den katholischen Klerus, als Lehrstand, unvortheilhaft und gleichsam inficirend rückwirkte. Bekanntlich ist nämlich der Kirche durch die sogenannte Reformation (zum Theil nicht ohne Schuld der Zionswächter selbst) ein Theil der Wissenschaft und Mystik abhanden gekommen, welche beide, weil entfremdetes Gut nicht gut thut, in dieser Trennung aus dem lebendigen Gesammtverband verdarben, erstere in destruirende wissenschaftliche Neologie, letztere in den wissenschafts- und kirchenscheuen Pietismus ausartend, und so sahen wir denn nach einiger Zeit auch den katholischen Klerus zum Theil nach beiden diesen Polen sich hinneigen. Aber selbst von dem bessern Theil dieses Klerus glaubt wieder ein bedeutender Theil zwar aufrichtig an die ewige Wahrheit der Religionsdoctrin, aber er glaubt nicht mehr an die allgemein siegreiche Wiederverbreitbarkeit dieser Wahrheit, und dieser Unglaube ist es, welcher manchen Vertheidiger der Religion noch zaghaft und selbst lichtscheu oder zum Absolutismus und zur Zwingherrschaft sich hinneigen macht, so wie den Religionsfeind noch frech erhält; gleichwie ein ähnlicher Unglaube es war, welcher einige Zeit hindurch den Angriffen auf die legitime Souverainität einen so bedeutenden, ihrer Vertheidigung einen so unbedeutenden Erfolg verschaffte *).

so sicherer zu sein. Man richtete hiebei den Angriff vorzüglich auf die Theorie der Religion und zeigte sich hierin klüger als manche Religionsfreunde sich dermalen zeigen, welche eine Restauration der Praxis der Religion ohne jene ihrer Theorie thunlich erachten. Wogegen der Vorredner der Soirées des Grafen Maistre richtig bemerkt: »que c'est dans la m e t a p h y s i q u e qu'il faut aller attaquer les erreurs qui corrompent et désolent aujourd'hui la société; et parceque les bases de cette science depuis Aristote sont fausses jusqu'à nos jours, je ne sais quoi de faux s'est glissé partout, et jusque dans les paròles d'un grand nombre de ses plus sincéres et plus ardens défenseurs.« Les Soirées de Saint-Petersbourg ect. ect. Par M. Le Comte Jos. de Maistre, tom. I. p. X. — Zu einer Zeit, in welcher die höhere speculative Wissenschaft in Deutschland nicht mehr hat, wo sie ihr Haupt hinlegen kann, ist es in der That erfreulich, ein solches Wort von einem Franzosen zu vernehmen.

*) Ich finde nicht überflüssig, hier jene Widerlegung des Einwurfs der wissenschaftscheuen Frommen gegen alles Nachforschen oder Nachdenken in Religionssachen zu wiederholen, welche ich bereits anderswo aufstellte. Nämlich 1) nicht für den humilis, sondern nur für den curiosus

Wenn nun schon das Interesse der Religion so wie jenes der Wissenschaft noch den Fortbestand einer geschiednen Verwaltung beider in den höhern Zweigen heischt, so versteht es sich, dass hier nur von einer solchen Geschiedenheit oder Unterschiedenheit die Rede sein kann, welche als eine organische dem Einverständniss dient, nicht aber, wie dieses bisher meist beabsichtigt ward, den Zwiespalt (gleich einem Rechtsstreit) unterhält. Wollte man darum auch die höhern religiösen Lehrinstitute als das geistige Oberhaus, die übrigen wissenschaftlichen als das Unterhaus betrachten, so würde doch nur folgen, dass beide keineswegs widerstreitende Interessen zu verwalten haben. Wobei es die Sache der Regierung ist, beiden diesen Geistesinstituten ihre äussere Standschaft zu sichern, um, nachdem sie dieses gethan, das Eingehen in das Innere beider vermeiden zu können.

oder superbus scrutator Majestatis gilt, dass er, wie Thomas a Kempis sagt, von letzterer erdrückt wird. 2) Es ist nicht unsre (creatürliche) Vernunft, welche in ihrer Selbstheit Gott erkennt, sondern nur mittelst des Theilhaftwerdens (nicht Theil-werdens) der göttlichen Vernunft (Geistes) gelangen wir als durch eine Gabe Gottes zu seiner Erkenntniss. 3) Was über meine Vernunft geht und ihr unerforschlich ist, kann ich eben nur im aufrichtigen Forschen selber inne werden; so wie endlich 4) von den Theologen zu jeder Zeit nur der Beweis zu führen ist, dass, wie Paulus sagt, das, was über unsere Vernunft, darum nicht gegen sie, wie denn überhaupt das, was meine freie Vernunftbewegung begründet, nothwendig übervernünftig, nie widervernünftig ist. Denn alles, was mir Grund gibt, ist insofern über mir, wenn schon das mir Gegebene unter mir ist. Derselbe Unglaube an die Erweisbarkeit der Religion lag übrigens dem Glaubenssystem Jacobi's zum Grunde, welches derselbe aus Rousseau's Behauptung geschöpft zu haben scheint: que l'homme qui commence à penser, cesse de sentir. Oeuvres de Rousseau (A Paris 1819) tom. II. 140. Eine Behauptung, welche in dieser wissensscheuen Anwendung eigentlich die Warnung an den Liebhaber enthält, dem Charakter seiner Geliebten ja nicht näher nachzuforschen, um — die Illusion seiner Liebe nicht einzubüssen; wogegen der Religionsglaube so wenig lichtscheu ist, dass er nur über hellsehende, freie Unterthanen, nicht über blinde oder geblendete Sclaven herrschen will. Jene Jacobische Poltronerie gegen Speculation sagt übrigens freilich der Trägheit unserer Zeit zu, und hält die Menschen von der Arbeit des Erwerbens religiöser Einsicht ab wie sie dieselben zur Vertheidigung der Religion impotent macht. Es gilt aber hier par excellence: De l'ignorance à l'erreur et à l'iniquité il n'y a qu'un pas.

Wenn nämlich schon Religion und Wissenschaft (Priester und Gelehrte) jeder einzelnen Nation (jedem Staat) nicht nur dienlich, sondern zur Erreichung des Staatszweckes unentbehrlich sind, so sind doch beide schon aus dem einfachen Grunde nicht Staatsdiener im engern Sinn, weil seit Einführung des Christenthums es keine National- oder Staatsreligion mehr gibt, und deren Begriff eben so absurd ist als jener einer Nationalwissenschaft sein würde, z. B. einer preussischen Wissenschaft im Gegensatz einer bayerischen. Die Erfahrung hat auch sattsam gelehrt, wohin es mit Religion und Wissenschaft kömmt, wenn man beide nicht ihrer Natur gemäss, das heist nicht als Weltinstitute behandelt, und unter dem Vorwande, sie recht praktisch zu machen, sie zum Polizeidienst herabwürdigt, ihre Weltstandschaft verleugnend. Eine Weltstandschaft, welche bekanntlich nur die römisch-katholische Kirche nun bereits im zweiten Jahrtausend sich erhalten hat, wie denn auch die Ueberzeugung, „dass die christliche Kirche kein Nationalinstitut, sondern ein Weltinstitut ist, somit nur als weltständig bestehen kann und soll", den Katholicismus äusserlich begründet. Aber suo modo gilt dasselbe von der Wissenschaft (die schon desswegen an der Kirche ihren Halt findet) und hierauf beruht die Würde und der Amtsadel des Priesters und des Gelehrten, welche nur in jenem Verhältnisse erlöschen, als beide entweder sich von einander trennend und entzweiend sich einander selber herabwürdigen*), oder als in einem Volke oder in einer Zeit der Sinn für alles Höhere, weder dem Bauchdienst (der natura concupiscibilis), noch der bis zum Volksthum gesteigerten Selbstsucht (der natura irrascibilis) Fröhnende, erlischt.

Ein unbefangnes Studium der Geschichte der sogenannten Kirchenreformation und der mit ihr eingetretenen Stellung der

*) Für eine solche Entzweiung gilt: „Duobus litigantibus tertius gaudet," welcher Dritte nämlich hiemit das Vermögen erhält, beliebig die Religion gegen die Wissenschaft oder diese gegen jene zu missbrauchen. Es steht aber zu hoffen, dass wenigst dermalen jene politischen Schlauköpfe ihre Missgriffe einsehen werden, welche sie machten, indem sie die Angriffe der Gelehrten auf die Religion unter der Hand wie die des Volks gegen andere Stände begünstigten, um das Ansehen der Kirche zu schwächen.

Wissenschaft zur Religion führt zur Ueberzeugung, dass die französische Revolution mit allen ihren schlimmen und nichtschlimmen Folgen (denn jeder Irrthum wie jede Lüge und Bosheit müssen am Ende doch ohne Wissen und wider Willen Wahrheit und Güte fördern) nicht so fast eine Fortsetzung als eine Erneuerung desselben Versuchs, nur in einer andern Region war, welcher in dem einen wie im andern Falle misslang. Ich spreche nämlich von dem bessern und kleinern Theil der Reformatoren so wie der sie begünstigenden Regenten, welche, wie ich bereits anderswo bemerkte, sämmtlich nicht wussten, was sie thaten, und, das sie treibende Princip verkennend, auch die Folgen ihres Thuns nicht übersahen*). Um indessen hier vorerst bei Betrachtung der Doctrin zu bleiben, bemerke ich nur, dass das für die Kirchenlehrer im sechzehnten Jahrhundert zu lösende Problem eigentlich die Erringung einer höhern Stufe der intellectuellen Fortbildung des lehrenden Theils des Klerus darum war, weil die Objecte des Wissens (durch die Entdeckung von Amerika, des Weltsystems etc.) schnell gleichsam als Reichthümer sich vermehrten, in deren eingebildetem Besitz Europa, die Erde und der alte Glaube der gleichsam bürgerstolz gewordenen Intelligenz zu klein und armselig schienen. Sobald aber das dienende und treibende Element von dem leitenden und erhaltenden sich trennt (wenn Wissenschaft und Tradition sich entzweien), so wirkt ersteres, wenigst eine Zeit lang, feindlich auf letzteres, gleichwie letzteres nicht mehr bloss erhaltend, sondern aufhaltend rückwärts wirkt, dem Verwesungstrieb die Versteinerungsmacht entgegensetzt, und die freie organische Fortbildung freilich in so lange gehemmt bleibt**).

*) Wie ich in demselben Aufsatze bemerkte, wussten diese Reformatoren der Kirche nicht, dass sie hiemit das Kirchthum als solches, und dass sie mit dem Angriff auf die kirchliche Autorität alle Autorität als solche angriffen.

**) Wenn eine falsche Doctrin sich der wahren entgegensetzt, so genügt es nicht, jener die Tradition oder das Dogma bloss als solches wieder entgegenzusetzen, sondern man muss, nach dem Beispiel älterer und neuerer Kirchenlehrer, durch eine neue Entwicklung des Dogma's der neuen Häresis begegnen, so wie jeder neue, die Eintracht (Liebe) stö-

Gleichwie ich nun behaupte, dass der doctrinelle Theil des im sechzehnten Jahrhundert zwar ungelösten Problems dermalen lösbar ist, so behaupte ich auch, dass dieses Problem in seinem ganzen Umfange dermalen gelöst werden kann und soll, und dass religiöse, politische und wissenschaftliche, wohlverstandene und nicht weiter hinhaltbare Interessen diese Lösung gleich dringend verlangen. Diese Ueberzeugung lag bereits zum Theil der heiligen Allianz zum Grunde. Es müsste auch seltsam zugehen, wenn sämmtliche Interessen der Menschheit anders als in ihrer Gesammtheit gefördert werden könnten, und wenn der Lebensbaum der Kirche, des Staats, der Wissenschaft &c. nicht zugleich fortbestehen und fortwachsen können sollte, und wenn man ihn von Zeit zu Zeit, nach dem Sinn der Radicalen, etwa umhauen müsste, um ihn frisch wachsen zu machen oder ihm alle Augen und Triebe beschneiden, um ihn zu conserviren.

Die gerechte Empörung gegen die Ausschweifungen und Verbrechen der Intelligenz (welche ich Eingangs dieses Aufsatzes bemerklich machte) soll uns darum keineswegs zu Schritten verleiten, welche Verdacht oder auch nur Zweifel veranlassen könnten, als ob man die Wiederverherrlichung der Religion durch Mittel, die etwa ein Absolutist vorschlüge, bezwecken und die künftige Keuschheit dieser Intelligenz durch ihre Combabisirung sichern wollte. Solche Vorschläge müssen im Gegentheil, wie ich dafür halte, dermalen überall zurückgewiesen werden, wenn sie schon zum Theil plausibel dünken möchten, theils weil

rende Eingriff die Promulgation eines neuen Gesetzes veranlasst. Lehrer, welche dieses zu thun versäumen, trifft die Bemerkung eines französischen Schriftstellers: Ce sont eux dont les ignorances et les mal-adresses servent de reflet à l'orgueil du philosophe qui voit leur incapacité, et l'aveugle et avilisante crédulité du simple qui ne voit d'autre divinité qu'eux, et à l'animosité des sectes qui se croient en mesure, et posseder la vérité, quand elles se sont jetées à l'autre extrémité des erreurs qu'elles leur réprochent. Mais lorsque ce miroir a tant de facettes ne subsistera plus, le philosophe ne sera plus arrêté par l'obstacle qui le répousse, le simple pourra porter ses yeux jusqu'au Trône de la vérité; sans les arrêter dans ses intermèdes, et les sectes pourront avoir le loisir d'appercevoir ce qui leur manque.

das Scandal schreiend und intimidirend genug war, welches die Ausschweifung dieser „abymirten“ Intelligenz verursachte, theils weil die Erschöpfung der hier ihrer organischen Bindung (welche etwas anders als die bloss mechanische Comprimirung ist) entkommenen Triebkräfte nach ihrer letzten Explosion wohl selbst den Glauben an ihre gänzliche Vernichtung veranlassen könnte. Und die Nothwendigkeit der Zurückweisung solcher Vorschläge leuchtet um so mehr ein, wenn man bedenkt, dass der politische wie der religiöse Jacobinismus gewonnen Spiel hat, wenn er glauben machen kann, dass die legitime Souverainität die rechtliche Freiheit des Volks, und dass die Kirche die Entwicklung der Intelligenz nicht begründe, sondern jene und diese hemme. Obschon nichts gewisser ist, als dass ursprünglich (und sobald nämlich die Kirche ihre Weltstandschaft entwickelt hatte, zu welcher sie freilich bei ihrem ersten Entstehen nur den Keim in sich schloss), Religion, Politik, Wissenschaft und Kunst Hand in Hand gingen*).

Wenn die bisherige Darstellung der Verschlimmerung und Verderbtheit der Wissenschaft durch ihre Entfremdung von der Religion ihre Wiedervereinigung als das Bedürfniss unsrer Zeit anzuzeigen diente, so ist doch hiemit keineswegs gemeint, dass uns nichts andres oder mehreres obläge als den alten status quo des Verhaltens beider wieder herzustellen, und ich sehe vielmehr ein solches Unternehmen im engern Sinne nicht nur für unthun-

*) Der Ausdruck des Modernen in der Kunst bezeichnet z. B. jenen ihrer Wiedertrennung von dem Idealen, d. h. Religiösen, aber derselbe wird von Vielen dahin missdeutet, als ob das Schlechte (dieses Modernen) lediglich in der Neuheit (Späte) der Production liege, und als ob Kunst, Wissenschaft, ja selbst die Kirche seit einem beliebigen Datum aufgehört hätten, productiv zu sein, d. i. als ob die Classicität überhaupt eine andre Function hätte, als jene, die Genialität zugleich zu wecken und zügelnd (beschränkend) zu begründen. In diesem Sinne antiquirte z. B. der Protestantismus die Kirche, indem er durch Festsetzung der Canons den letzten kirchlichen Lebensact übte, weil denn doch die diesen Canon festsetzende Autorität nicht schon eine nur schriftliche sein konnte. Es kann darum nicht befremden, wenn uns die Protestanten dermalen anstatt einer Dogmatik, Kirchenlehre etc. nur Dogmen- und Kirchenlehre-Geschichten geben, weil, wenn es um die Sache geschehen ist, auch nur eine Geschichte derselben (hic jacet) überbleiben kann.

lich (unpraktisch) an, sondern für zweckwidrig und dem Bedürfnisse der Zeit, nämlich den Interessen der Religion und der Wissenschaft nicht entsprechend, sondern widersprechend. Nicht nur wieder vereinen sollen sich nämlich dermalen Wissenschaft und Religion, sondern jene soll, getrieben durch die tiefere Noth einer tieferen Entfremdung von letzterer, sich auf eine tiefere, sohin neue, innigere Weise mit der Religion vereinen, so wie versöhnte Feinde einen tiefern, innigern Bund zusammen schliessen, und wie die Erlösung den von Gott abgekehrten Menschen inniger und tiefer mit Ihm verbindet. Gleich beim Entstehen des Christenthums mussten nämlich die ersten Christen die durchaus heidnische Philosophie feindlich von sich abhaltend gänzlich ignoriren, und nur nach bereits besiegtem Heidenthum sehen wir die Kirchenväter, obschon noch bekämpfend diese Philosophie, doch schon mannigfaltigen Gebrauch von ihr machen, ohne jedoch tiefer in sie einzugehen oder vielmehr ohne den innern Himmel ihres Glaubens sich durch ein solches Eingehen zu trüben. Mit der Scholastik fing aber die Speculation schon an sich selbstisch geltend zu machen, und nach und nach schien dieselbe die Religion nur als ein zeitliches Object ihrer Selbstentfaltung zu betrachten. Hiemit ward aber auch jene Indifferenz oder jene Stagnation in der Einwirkung der Religion herbeigeführt, welche endlich in die revolutionistische Rückbewegung oder in den Versuch ausschlug, den die Wissenschaft machte, sich von dem religiösen Elemente gänzlich loszumachen oder sich selbst äusserlich zu dechristianisiren. Mit diesem Gange der Wissenschaft bis zur revolutionairen Repulsion des religiösen Elements hielt bekanntlich die Politik so ziemlich gleichen Schritt*), und wenn — was wir der Barmherzigkeit Gottes zu verdanken haben — in beiden dieser revolutionaire Versuch misslang, so sollte uns dieses Misslingen nur um so aufmerksamer und um so thätiger machen, diese

*) Dieser Parallelismus kann auch jene Staatskünstler, welche den Gang der Speculation als eines Unpraktischen ihrer Beachtung unwerth achten, eines Bessern, nämlich darüber belehren, dass es doch nur der Geist (der Gedanke) und nicht das Fleisch ist, was belebt und tödtet.

Krisis der Zeit weder misszuverstehen noch unbenutzt vorübergehen zu lassen. Und nur aus dem Standpunkt dieser klaren Einsicht in die Unvermeidlichkeit einer tiefern und neuen Verbindung der Wissenschaft mit der Religion dürfen und sollen alle Verfügungen und Unternehmungen zum Behuf einer Revision und Restauration des öffentlichen Unterrichts ausgehen.

Auch dieser Aufsatz wird von den Meisten als in eine andere Abtheilung, entweder in die der Schriften zur Socialphilosophie, oder in die zur Religionsphilosophie gehörig betrachtet werden. Dennoch glaubt der Herausgeber die Aufnahme des Aufsatzes an der gegenwärtigen Stelle damit rechtfertigen zu können, dass er darauf hinweiset, wie der wesentliche Inhalt desselben auf dem erkenntnisswissenschaftlichen Satze beruht, dass es nicht unsere Vernunft sei, welche in ihrer Selbstheit Gott erkenne, sondern dass unsere Vernunft nur mittelst des Theilhaftwerdens der göttlichen Vernunft als durch eine Gabe Gottes zu seiner Erkenntniss gelange, und dass das menschliche Erkenntnissvermögen nur insofern gesetzmässig sich entwickle, insofern es von dieser alle anderen Ueberzeugungen begründenden Ueberzeugung ausgehe und fortschreite. Was sonst noch in dem Aufsatze vorkommt, sind im Sinne des Verfassers Folgerungen aus jenem Grundsatze, wenn gleich nicht verkannt werden kann, dass die unmittelbare Absicht des Verfassers bei der Abfassung wenigstens eben so sehr praktisch, als theoretisch war. H.

IX.

Recension der Schrift

von

Professor J. Ch. Aug. Heinroth:

Ueber die Wahrheit.

(Leipzig bei Hartmann 1824, 409 S.)

Katholische Literaturzeitung, herausgegeben von Fr. von Kerz. Jahrgang 1824.

Staats-Bibliothek Bamberg

IX.

Recension der Schrift

von

Professor J. Ch. Aug. Heinroth:

Ueber die Wahrheit.

(Leipzig bei Hartmann 1824. 409 S.)

Katholische Literaturzeitung, herausgegeben von F. von Kerz. Jahrgang 1824.

Staats Bibliothek Bamberg

Der Verfasser gibt in der Vorrede als Seelenarzt die Ueberzeugung als Motiv seiner Schrift an, „dass die Hauptkrankheiten des Menschen nur durch Erkenntniss der Wahrheit sowohl vermieden als gehoben werden können, weil nämlich der eigentliche Mensch nicht Leib, sondern Seele (Gemüth) sei.“ — Der Standpunct, auf welchen der Verfasser sich und seine Leser in dieser Schrift stellt, ist übrigens jener, den z. B. Hegel als den der Phänomenologie des Bewusstseins bezeichnet.

In der Einleitung glaubt der Verfasser die Quelle der Seelenstörungen vorzüglich in der herrschenden Unvernunft des Menschen (in seinem Dichten und Treiben) zu finden, welche ihm als gleichbedeutend mit Selbstsucht (Egoismus) gilt, so wie er unter Vernunft die Aufgabe dieser Selbstsucht (Selbstverleugnung, Dévouement, Liebe &c.) versteht. In der That ist nicht zu leugnen, dass der Selbstsüchtige, welcher sich für den alleinigen Zweck aller übrigen Menschen und des ganzen Universums achtet, wenigst im Princip bereits ein Phantast oder wahnsinnig ist, wenn er sich gleich auf die Erreichung dieses Zweckes noch so gut versteht; eine Verständigkeit und Consequenz, die man nur selten an Narren vermisst, deren Narrheit gleichfalls nur im Princip oder in der fixen Idee zu suchen ist, von welcher sie ausgehen. Der Verfasser bemerkt hiebei mit Recht, dass das Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ an kein blosses Naturwesen (welches als willenlos nicht eigentlich handelt, sondern handeln gemacht wird) ergehen kann, weil dasselbe (wie der h. Paulus sagt) ein solches Gesetz weder zu vernehmen, noch zu thun vermag, und dass wir folglich in jenem Gebot bereits die Erinnerung an unsere Naturfreiheit oder

Vernunftwesenheit haben. Näher besehen zeigt sich nämlich dieser Egoismus *) als der nothwendige und natürliche Charakter jedes Zeitlich- oder Materiell-Lebenden, mit andern Worten: alle Liebe dieser Welt ist, wie Meister Eckart sagt, auf eigne Liebe gebaut, und man kann nur insofern von eigner Liebe lassen, inwiefern man von der Welt lässt, d. h. nicht etwa inwiefern man diese verlässt, sondern inwiefern man, zwar in ihr fortlebend, doch nicht mehr für sie, weil nicht mehr von ihr lebt. Eine natürliche, wenn schon frappante Folge dieser Einsicht ist aber die Ueberzeugung: dass das Weltleben, von einer höhern Lebensregion aus betrachtet, schon als solches in einem Wahnsinn (Stupor) sich befangen zeigt.

Bei dem, was der Verfasser bei dieser Gelegenheit von der Naturfreiheit (als der von selbstischen Motiven freien That) des Menschen sagt, scheint ihm die Bemerkung nicht gegenwärtig gewesen zu sein: dass die Freiheit der Wahl jeder intelligenten Creatur (sowohl in ihrem ersten Unschuldstand, als in jenem ihrer Restaurabilität in der Zeit) nichts Bleibendes für sie ist, sondern nur das nothwendige Medium der Erlangung ihrer bleibenden Freiheit (oder Unfreiheit) als des Resultats der rechten oder nichtrechten Verwendung ihrer angebornen Wahlfreiheit **).

Mit Recht bemerkt der Verfasser, dass ein Thun darum nicht schon eine von selbstischen Motiven freie Vernunftthat ist,

*) Von diesem Egoismus der Naturwesen ist übrigens, wie sich in der Folge zeigen wird, jene mit Bewusstsein gegen Gott selbst sich erhebende Selbstheit der intelligenten Creatur zu unterscheiden, welche letztere allein böse genannt werden kann.

**) Recensent muss hiebei den Leser auf das erste Heft seiner 1822-25 erschienenen Fermenta Cognitionis zurückweisen (s. II. Band der sämmtl. Werke), in welchem er zeigte, dass jede intelligente Creatur nur unschuldig (unverdorben zwar, aber nicht bereits unverderblich) und wahlfrei aus Gottes Hand hervorgeht, somit als labilis, dass aber der gute oder böse Charakter (im ersten Falle ihre Illabilität), somit auch ihre effective Freiheit oder Unfreiheit ihr nur als Anlage angeschaffen werden konnte, wie auch bereits der h. Augustinus lehrte. C. duas epp. Pellagg. I, 2. — De corrupt. et grat. c. 11 et 12. — Op. imp. VI, 8. IV,14. V, 60. H.

weil es zugleich Andern mit zu gut kömmt, indem die Andern nämlich in diesem Falle nur die erweiterten Gliedmassen des natürlichen Selbstes sind. So z. B. kann die Sorge der Eltern für ihre Kinder (gleich jener der Thiere für ihre Jungen) doch nur selbstisch sein, so wie das ganze Gebäude des Staates, als auf das sogenannte Naturrecht gebaut, (welches wir in neuern Zeiten besonders von protestantischen Schriftstellern eben so häufig apotheosirt sehen, als unsere Romanschreiber die selbstische Geschlechtsliebe apotheosiren) lediglich auf denselben natürlichen Egoismus gegründet ist oder gegründet sein kann. Und so muss man auch darin dem Verfasser beistimmen, dass unsere so hoch getriebene und hoch gepriesene gesellschaftlich-wissenschaftlich-ästhetische, ja selbst (insofern man hiemit nicht Sittlichkeit, sondern Sitte meint) die sogenannt moralisch-cultivirte Selbstheit und Selbstsucht doch nicht aufhört eine solche zu sein; was denn endlich auch von der bloss äussern (herz- wie geistlosen) religiös-geselligen Cultur, wie sie seit langer Zeit in den katholischen Ländern herrschend ist, gilt, bei welcher nämlich die Wurzel der Selbstsucht gleichfalls nicht angegriffen und zerstört, ja selbst über die irdische Lebenssphäre hinaus ausgedehnt und gleichsam sanctionirt wird. Womit man indess nichts gegen den Nutzen und die Nothwendigkeit dieser äussern Cultur als Zucht, und als der innern oder Vernunftcultur den Weg bahnend, gesagt haben will.

Da nun der Streit der Selbstsucht mit der Liebe oder, wie der Verfasser sich ausdrückt, der Unvernunft mit der Vernunft, so alt als diese (materielle) Welt ist, welche (nach Obigem) eben nur durch Selbstsucht besteht, und da doch nicht dieselben Menschen in dieser Welt bleiben, sondern stets andere in ihr auftreten; so kann die Behauptung des Verfassers: „dass das Menschengeschlecht noch dasselbe (noch eben so selbstisch) ist, was es von je war“, nicht befremdend sein, und wir können darum auch nicht mit dem Verfasser einstimmen, wenn er meint, dass das Reich der Vernunft denn doch einmal überall auf dieser Erde ausgebreitet sein werde, sondern wir müssen uns vielmehr überzeugt und darauf gefasst halten, dass obiger Streit nicht nur

nicht früher als die Weltgeschichte selbst aufhören, sondern auch sich immer nur heftiger entzünden, immer gewaltsamer zu jener Spitze (der Krisis des Weltgerichts) sich hintreiben und steigern wird. Aus diesem Standpuncte kann man (ohne an Gott und der Menschheit zu verzweifeln) denn auch dem Verfasser darin Recht geben, dass er unser Zeitalter als das selbstische par excellence in seiner Diagnose bezeichnet, weil nämlich seine reflectirte, raffinirte Selbstsucht doch unleugbar eine tiefere Begründung derselben aussagt, als dieses der Fall bei dem noch bewusstloseren, roheren Egoismus früherer Zeiten war. Wie früher auf rohe Weise und gleichsam instinctartig jeder uncultivirte Mensch nur sich meinte und sich diente, so thut der allseitig cultivirte Mensch dermalen dasselbe, und das Gesetz der Liebe (des Christenthums, nämlich die Verleugnung unseres Selbsts in Beziehung auf Gott und Menschen) bleibt von dem einen wie von dem andern gleich unbeachtet. Dort und hier scheinen die Menschen in den Zauberkreis des irdischen Lebens (an Kopf, Herz und Hand) gleichsam festgebannt zu sein, und was von einer höhern Region in diesen ihren magischen, finstern Dunstkreis sich einzudrängen vermag, muss zur Regulirung *) oder wohl auch zum Schmuck ihres irdischen Sinnens und Treibens heruntergebracht werden. Wobei man indess nicht in Abrede stellen kann, dass auch dieses nur für einen (wenn schon den bei weitem grössern) Theil der Menschen gilt, und dass die Welt längst untergegangen wäre und weder jetzt, noch künftig fortbestünde, falls das Gesetz der Liebe nicht zu allen Zeiten von éinem Theile der Menschen beachtet und befolgt würde, weil ausserdem der Himmels-Faden (jene goldene Kette bei Homer) risse, welcher diese Welt über dem Abgrund erhält.

Die Prognose, die der Verfasser (im 2ten §. der Einleitung) unserer Zeit stellt, ist, obschon in der Hauptsache richtig, doch keineswegs erfreulich. Er bemerkt nämlich, dass besonders

*) Hierin, dass sie nämlich jeden constitutiven Gebrauch oder jede Anwendung der Kunde von einer höhern Region sich verbitten und bloss einen regulativen Gebrauch derselben gestatten, zeigen sich diese Menschen als ächte Kantianer.

seit dem Beginn der französischen Revolution ein frecher, freier, d. h. von Gott entbundener (loser) Sinn immer mehr und mehr um sich greife, dass die alt-evangelischen Lehren der Demuth und Erhabenheit verhöhnt und durch jene philosophischen Lehren verdrängt worden seien, welche der Hoffart und Niederträchtigkeit fröhnen*), dass die durch jene Revolution herbeigeführte ungleich grössere, bis dahin kaum erlebte Unsicherheit des äussern Lebens, anstatt uns dessen Nichtigkeit zu Gemüth zu führen, nur eine gierigere Genusslust in uns angefacht und eine schreckhafte Flucht in dieses Leben gebracht habe. In der That ist es als ob ein böser Dämon sich in die Mitte der Welt, unserer Herzen und unserer Köpfe gesetzt hätte, aus welcher Mitte heraus derselbe, gleich einem „Drehwurm" das Naturrad recht lustig drehend, unser ganzes Inneres heraus in die Oberfläche treibt und in dieser erhält, um von dem Vacuum im Centrum sichern und geräumigen Besitz nehmen zu können. — Wenn nun schon der Verfasser hierin das Zeichen eines sich beschleunigenden Verfalles sieht, so glaubt er doch, dass demselben noch mit Nachdruck und Erfolg entgegengewirkt werden könne und solle, worin wir ihm allerdings beistimmen und uns nur die Rüge und Beleuchtung einer von ihm bei dieser Gelegenheit aufgestellten Behauptung („dass nämlich nicht das Wissen, sondern das Thun das Höchste im Menschen sei") darum schon hier erlauben, weil wir im Verfolge der Recension noch öfter auf das hier Gesagte werden zurückweisen müssen.

Insofern nämlich jedes besonnene Thun des Menschen als Willensentschluss nur ein sich realisirender Gedanke ist, scheint das Thun keineswegs das Erste, sondern das Letzte (Vollendende) zu sein, wogegen aber das richtige Verständniss des Satzes:

*) Viele Protestanten (sagt der Verf., und ich setze hinzu, der bei weitem grösste Theil ihrer Theologen) für das Evangelium sind zu Protestanten gegen dasselbe geworden, und seitdem die Philosophen den Menschen zum Selbstgesetzgeber (Souverain) erklärten, haben sie ihn zu seinem eigenen Gott gemacht, und ihm das volle Recht eingeräumt, sich selbst anzubeten, womit denn der Cyklus des Sich-Selber-Bewunderns, Sich-Selber-Anbetens und nur Sich-Selber-Gehorsamens vollendet ist.

„Scimus quia (quae) facimus“ *) allem Rangstreit des Wissens und Thuns, der Theorie und der Praxis ein Ende macht; deren indissolublen Nexus übrigens schon Lessing aussprach und hierauf seinen Vorschlag gründete, doch einmal umgekehrt aus der Praxis des Menschen seine Theorie, aus dem Thun die Ueberzeugung herauszufinden, weil denn doch der Mensch für sein besonnenes Thun irgend eine Raison haben oder sich gemacht haben müsse. Man muss nämlich sich erinnern: 1) dass alles Sein uns für ein Geschehenes oder Geschehendes gilt und dass wir unser eigenes oder Anderer Thun unmittelbar nur am Geschehenen erkennen, sei es nun am wirklich Geschehenen und Geschehenden, oder an einem uns eingebildeten Vor- oder Nachbild desselben. 2) Da das lebendige Handeln (Thun) nicht unmittelbar aus dem Erkennen (Wissen, Gedanken), sondern unmittelbar nur aus dem Gemüth als dem Centrum und Begriff des Denkens und Thuns oder dem meines Subject- und meines Object-Seins **) aus- und hervorgeht; so folgt, dass ich nur jenes Thun eigentlich verstehe (weiss), dessen Gemüth in mich oder in dessen Gemüth ich als Selbst-Gemüth (anmuthend) eingehe. Wenn es nun schon ein Wissen und Thun gibt, welches nicht durch dieses sein eigenes inneres Band oder Centrum (Gemüth), sondern durch ein äusseres, somit auch nur äusserlich, in Verbindung gebracht ist, so muss man doch ein solches Wissen und Thun als ein unlebendiges von jenem lebendigen wohl unterscheiden, welches aus seinem eigenen Centrum hervor- und in dasselbe wieder eingeht, und bei welchem also der Ternar (Dreiangel) den Lebenskreis schliesst ***),

*) Dieser Satz schliesst auch jenen ein: Scimus quae (a nobis) facienda, und schon aus diesem Standpunkte zeigt sich uns die Identität (der Nexus) des Wissens und Thuns.

**) Als schauend bin ich nämlich einem Andern (oder mir selbst) subjicirt, als thuend subjicire ich mir ein Anderes (oder mich mir selbst) und mache mich schauen. Und nur wenn man die Subjectivität und Objectivität auf solche Weise erst immanent fasst, gelangt man zu ihrem wahren Begriff, d. h. zum Verständniss des Satzes, „dass ich z. B. nur sehend bilde (zeuge) und nur bildend (zeugend) sehe, nur sprechend höre, und nur hörend spreche etc.

***) Religiöses Erkennen ist bekanntlich Bewundern, religiöses Lieben Anbeten, und religiöses Thun Unterwerfen, welchen Ternar man (Moses

wie man z. B. das mechanische Nachbilden eines Kunstwerks von dem genialischen, ins eigene Gemüth gefassten und aus demselben hervorgehenden, Bilden unterscheidet. Diese Gemüthlosigkeit ist nun die wahre Begriff- und Leblosigkeit, die uns aus so manchen wissenschaftlichen Kunst- und Staatswerken unserer Zeit frostig und erkältend entgegentritt und uns den Ausruf abnöthigt: „O che sciagúra d'essere senza cuore!" — Gegen dieses begriff- und leblose Erkennen (und Thun) in religiösen Dingen eifert eigentlich, obschon mit blindem Eifer, derjenige, welcher gegen ein solches Erkennen (oder Thun als Cultus) überhaupt eifert. 3) Wenn wir nun schon nur das wahrhaft erkennen, was wir selber hervorbringen, so gründet doch dieses unser Wissen und Hervorbringen in einem Gewusst- und Hervorgebrachtsein unsrer selbst, d. h. ich weiss so wenig von mir selber, sondern nur durch ein anderes bereits vorhandenes Wissen, als ich nicht von mir selber, sondern nur durch ein schon vorhandenes Sein bin. Die deutsche Sprache unterscheidet das Durchschauen vom Schauen und drückt mit ersterem Wort den activen Erkenntnissact aus, mittelst dessen ich das blosse Schauen (als Hemmung oder Subjicirtsein) aufhebe; welches aber nur nach unterwärts gilt, indem mir nach aufwärts kein Durchschauen gestattet ist und das Schauen nach oben mein Durchschauen nach unten nicht hemmt, sondern begründet und mir zugleich von meinem Durchschautwerden Kunde gibt *). 4) Das Nro. 2 unterschiedene lebendige und das nichtlebendige Erkennen (und Thun) kann man auch das wesentliche und das nichtwesentliche

V, 10. 12.) mit folgenden Worten ausgedrückt findet: „Was fordert der Herr, dein Gott von dir, denn dass du ihn fürchtest; damit du in allen seinen Wegen wandelst (denn die Furcht präcipitirt das böse Thun, la crainte contient) und liebest ihn (Liebe verwandelt die Furcht in kindliche Ehrfurcht) und dienest (Dévouement) dem Herrn deinem Gott." —

*) In demselben Sinne, in welchem der h. Paulus sagt: „Ich sehe und werde nicht gesehen, ich richte und werde nicht gerichtet," kann man von jeder intelligenten Creatur sagen, dass dieselbe in ihrer Relation nach oben gesehen wird und nicht sieht, in ihrer Relation mit ihres Gleichen sieht und gesehen wird, in jener nach unten endlich sieht und nicht gesehen wird. —

nennen oder das wesentliche und das figürliche (Erkennen und Thun), insofern das Wort „Figur“ den Gegensatz des Wesens ausdrückt. Was ich liebe (oder hasse), das erkenne ich z. B. allerdings auf andere Weise, als das, was ich nicht liebe (oder nicht hasse) oder was mein Gemüth nicht afficirt und darum mich nicht in meiner Ganzheit (Substanz) ergreift. Diesen Unterschied eines wesentlichen und eines figürlichen Erkennens (und Thuns) muss man ins Auge fassen, um zu verstehen, was uns die Religion hierüber so eindringlich lehrt *). Endlich muss 5) bemerkt werden, dass eine höhere Region sich in einer niedrigern zwar jenem bemerkbar machen kann, der wie z. B. der Mensch seiner Anlage gemäss mit dieser höhern Region in offener Gemeinschaft stehen sollte, von welcher ihn indess das Beschlossensein in die niedrigere abhält, dass aber ein solches Wahrnehmen oder Erkennen gleichfalls so lange dem Menschen nur figürlich dünken muss, als dieser eine solche Wahrnehmung (die darum bedeutend: Erscheinung, nicht Schein, heisst) durch Heraustritt aus der wesenhaften (somit gemüthlichen) Verbindung mit der niedrigern Region sich nicht wesentlich machen lässt; wo sodann umgekehrt ihm die bisherige Substantialität der letztern Region zur blossen Figürlichkeit entschwinden wird. Rec. hat übrigens

*) „Sie nahen sich mit ihren Lippen und Händen (Opfern), aber ihr Herz ist ferne von mir.“ — Wer der Welt (von und für sie) lebt, sich ihr unbedingt lässt, sich auf sie verlässt oder ihr glaubt, dem allein gibt sie lebendige Erkenntniss und der allein versteht sich auf sie; wer ihr aber abstirbt, wer ihr nicht mehr unbedingt glaubt, dem bleibt nur noch eine figürliche Erkenntniss von ihr. Wie wäre es also möglich, dass es sich mit der Erkenntniss überweltlicher Dinge anders verhielte? — Da aber die bis jetzt noch herrschende Philosophie die Function des Erkennens und Thuns im Menschen nur abstract, und nicht in ihrem Centrum (dem Gemüth) begriffen erfasst; so kann sie auch an die Function oder die Macht des Glaubens nicht glauben, welches Glauben, wie Windischmann früher bemerkte, ein Geloben ist, also ein Verloben, Vermälen, daher die Worte Trauen, Treu, Trauung. Jacobi sah die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Versöhnung des Wissens mit dem Glauben nicht ein, und mit seinem halben Glauben brachte er es auch nur zum halben Wissen. Wie übrigens der Mensch der Sünde sich nicht selber von dieser zu erlösen vermag, so kann er auch nicht allein jene Versöhnung zu Stande bringen.

schon bei einer andern Gelegenheit bemerkt, dass diese Aufhebung einer falschen Substanz und Herstellung der wahren nicht unmittelbar geschieht, sondern dass, wenn erstere (dieser Welt Wesen) auch bereits im Princip (im Centrum oder im Herzen) uns getödtet ist (als Kopf der Schlange), wir doch successiv die ganze Peripherie (die uns sodann nur noch als Last entgegensteht) zu tödten oder aufzuheben haben.

Der Verfasser setzt im 3ten §. der Einleitung das Bedürfniss unserer (so wie aller) Zeit mit Recht in jenes der Rückkehr der Menschen vom Weltabfall zu Gott oder in das Bedürfniss der Wiedererweckung ächter Religiosität und lebendigen Glaubens, bemerkt aber nicht, indem er en passant von der Reformation rühmt, dass sie diesen Glauben wieder geweckt und neu begründet habe, dass es mit dieser neuen Gründung nur schlecht bestellt gewesen sein musste, weil dieselbe in so kurzer Zeit den Protestanten wieder fast ganz abhanden gekommen ist, welche nämlich kaum dritthalb Jahrhunderte brauchten, um alle die Reste des Positiven, die sie von der Kirche mit hinübernahmen, aufzuzehren. Eine Wiedererweckung dieses untergegangenen Protestantismus kann darum wenigst nicht dasjenige sein, was unserer Zeit Noth thut. — Mit Recht bemerkt der Verfasser ferner, dass die in neuern Zeiten immer fühlbarer und unleidlicher werdende Weltnoth (instabilis tellus, innabilis unda) uns um so gewisser zu dem Gefühl und zu der Anerkennung unserer Noth um oder nach Gott treiben könnte und sollte, und er zählt im 4ten §. als die Haupthindernisse der klaren Erkenntniss dessen, was uns Noth thut, theils jene blosse äussere Scheinheiligkeit und Frömmelei auf, welche zwar fleissig in die Kirche geht, diese aber nicht in sich eingehen lässt, theils die gottesleere oder auch gotteswidrige Raison, welche sich die Menschen selber machen, um gegen die Anfechtung der wahren, nicht von ihnen gemachten oder machbaren Raison sich, so viel es angeht, zu verwahren, theils endlich die gänzliche Versunkenheit der grossen und kleinen Welt in das materielle Leben, bei welchem Cultus der Materie ihnen der Sinn, das Interesse und der Verstand für alles über diesem dumpfen, narkotischen Dunstkreis Hinausliegende

endlich so sehr ausgehen, dass nur ein Versuch, diesen Dunstkreis zu durchbrechen oder sie aus ihm herauszusetzen, ihre Trägheit und Schlaffheit aufzustören vermag, und sie selbst bis zur Wuth (crucifige!) gegen Jeden zu entflammen, welcher ihnen die Binde vom Auge nehmen und der Wahrheit Zeugniss geben will. Denn bekanntlich ist die Repulsion nur die Aeusserung der sich ihrer Aufhebung widersetzenden Attraction oder: wer nicht für diese Welt ist, der ist eben darum wider sie, so wie sie wider ihn, wesshalb denn, wie der Verfasser richtig bemerkt, diejenigen am schlimmsten daran sind, welche zugleich mit der Welt und dem Himmel mäkeln wollen, und denen bereits (als den Lauen und Indifferenten) Dante einen der schlimmsten Plätze in der Hölle angewiesen hat.

Im 5ten §. der Einleitung stellt der Verfasser endlich als Mittel zur Beseitigung jener aufgezählten Hindernisse „die Erkenntniss der Wahrheit“ auf, behauptend, dass der Mensch denn doch zuletzt nur nach seiner Erkenntniss handle, welche Behauptung sohin jener frühern widerspricht: dass nicht das Erkennen, sondern das Thun des Menschen das Höchste sei. Dem Verfasser ist nämlich auch hier jener ewige Lebenszirkel nicht klar geworden, gemäss welchem das Erkennen (eines Gezeugten) das Erste und doch wieder als durch Liebe die Zeugung wirkend und als Reflex (Retour) vom Gezeugten das Letzte ist. Wie Schauen ein Progress, Lieben ein Regress, so ist der Regress wieder Progress und umgekehrt: wobei nur der Gegensatz des innern und äussern Schauens beachtet werden muss. Eben so wenig kann man dem Verfasser die Behauptung unbedingt gestatten, dass der Mensch der einmal erkannten Wahrheit nicht widerstreben oder sich von ihr nicht wieder abkehren könne, weil ja sonst ein Abfall von derselben ihm nicht möglich gewesen wäre. Die hier sich zeigende, und, so viel dem Rec. bekannt geworden, bis dahin noch nicht gehobene Schwierigkeit wird nämlich gehoben, wenn man bedenkt, dass, so wie der intelligenten Creatur nur die Wahlfreiheit angeboren sein konnte, die effective Freiheit jedoch nur als Anlage (nach Obigem), so auch die dieser Creatur angeborne Erkenntniss der Wahrheit, die ihr freilich

nicht schon wesentlich und unverlierbar sein konnte, nothwendig von jener zu unterscheiden ist, welche sie sich (durch rechten Gebrauch ihrer Wahlfreiheit) hätte erwerben können und sollen*) und nur jener ersten, nicht der zweiten Erkenntnissweise der Wahrheit hat sich der Mensch durch den Fall verlustig gemacht, deren Verlust ihm aber aus Gnade wieder ersetzt worden ist, so dass er mittelst ihrer doch wieder zu jener lebendigen Wahrheits-Erkenntniss gelangen kann, zu welcher ihm freilich nur die Anlage angeboren ward. —

Da übrigens der Verfasser mit Recht die natura morbi in der Selbstsucht nachwies; so hätte er, insofern diese Verderbtheit den ganzen Menschen erfasste, dieselbe im Erkennen, im Gemüth oder Lieben und im Thun im Detail nachweisen und hiemit das Heilverfahren der Religion sogleich begreiflich machen können, insofern dieses mit Nichterkennen, Nichtlieben und Nichtthun beginnt, nicht als ob etwa dieses dreifache Nichts das Lebens-Element wäre, welches sie (die Religion) dem Menschen anweiset, sondern weil die Aufhebung oder Verleugnung dieser dreifachen Selbstheit die conditio sine qua non ist, um zum wahren Wissen, guten Lieben und rechten Thun zu gelangen.

Offenbar ist es endlich nur die Vermengung der durch Abstraction tödtenden Speculation mit der wahren, welche den Verfasser veranlasste, sein Anathema gegen jede Speculation auszusprechen, so wie er denn sogleich selber in die falsche und abstrahirende Speculation verfällt, indem er den Begriff Gottes nur von der éinen, nämlich der objectiven Seite als blosses Sein (sohin spinozistisch) auffasst, womit ihm das Thun oder Leben Gottes nothwendig gleich beim ersten Schritte seines Philosophirens entgeht oder ausgeht (der Begriff des lebendigen Gottes zu einem ewig bewegungslosen Sein erstarrt, was dem Verfasser nicht widerfahren sein würde, falls er nicht das, was Hegel in der Philosophie leistete, gänzlich unbeachtet gelassen hätte**).

*) Siehe Fermenta Cognitionis 1. Heft §. 5. Der s. Werke II. Band.

**) Gott als Selbstbewusstsein oder Geist par excellence ist nicht bloss ein erkennbarer (der Erkenntniss Andrer exponirter) Gegenstand, der somit ohne sein Zuthun von einem Andern ausser sich erkennbar wäre, in

Im Ersten Buch, welches von der subjectiven Wahrheit oder von dieser als menschlicher Vorstellung handelt, nimmt der Verfasser letzteres Wort in demselben Sinne, in welchem Kant das Wort: Erscheinung (im Gegensatz eines Dings-an-sich &c.) nahm, und scheint nicht zur Einsicht jenes Grundirrthums in der Denkweise des Königsberger Philosophen gelangt zu sein, gemäss welchem dieser zwar richtig die Erscheinung von dem erscheinenden Wesen unterschied, aber, diese Unterscheidung bis zur Trennung treibend, nicht bemerkte, dass das Erscheinen in diesem allgemeinen Sinn und vom wesenlosen Schein unterschieden, mit dem Sichoffenbaren oder Geoffenbartwerden des Wesens (des Dings-an-sich) identisch, und es somit eine indiscrete Forderung an dieses Ding-an-sich ist, dass es sich noch auf andere Weise, als eben durch dieses sein Zumvorscheinkommen uns zu erkennen geben sollte. Wie denn auch die heilige Schrift von keiner andern Erkenntniss des Baums, als jener durch die oder mittelst der Frucht, von keiner Erkenntniss des Genitor, als jener durch den Genitus weiss. — In einem engern, aber eben darum bestimmtern, Sinn nahmen aber bekanntlich die Alten dieses Wort: „Erscheinung“, nämlich als Apparitio, indem sie hiemit nur die reflectirte, nicht die directe Manifestation (das Sehen im Spiegel, wie der heilige Paulus sagt,) bezeichneten, und von dieser räumlich-zeitlichen Erscheinung behaupteten, dass dieselbe nur als eine solche indirecte Manifestation (gleichsam die Erscheinung eines Revenant) und nicht als die directe (ganze oder ungebro-

welchem Falle man freilich Gott ohne Gott zu erkennen vermöchte, d. h. ohne dass dieser sich dem Erkennenden offenbarte (öffnete) oder sich ihm selber frei exponirte; sondern Gott ist nur sich erkennend oder sich Gegenstand, und seine Erkenntniss ist darum der Creatur nicht anders als durch Theilhaftwerden dieses Sich-Erkennens Gottes möglich (1. Korinth. II. 10—12). Fasst man dagegen, wie bisher meist geschah, die Objectivität oder Subjectivität in Gott abstract, d. h. vergisst man, dass Gott Geist ist, so gelangt man nicht zum Begriff eines lebendigen Gottes, und die Fundamentallehre des Christenthums bleibt unverstanden: dass nur der Gesetzgeber in uns der Gesetzerfüller, der Geber der Empfänger sein kann. Jenes Sich-Oeffnen einer Intelligenz einer andern geschieht übrigens durch Reden und Gott wäre sohin nicht offenbar, falls er nicht Deus Sermo wäre. „Loquere ut videam te!“

chene) Erscheinung des wahrhaften Wesens zu nehmen sei *), welche letztere die Religion zwar dem Menschen, als ihm allein genügend und seinen Erkenntnisstrieb wahrhaft befriedigend, für die Zukunft verbürgt, jedoch nur unter der sehr vernünftigen Bedingniss der Sistirung jener indirecten Manifestation, so wie denn auch gemäss derselben Religionslehre und gemäss dem Begriffe, den alle Völker sich von einer Offenbarung (Erscheinung) eines nichtmateriellen Wesens machten, eine solche, wenn auch noch so partiell und unvollkommen, doch nur mittelst einer entsprechenden, gleichfalls partiellen, Suspension oder Aufhebung der materiellen Erscheinung zu Stande kömmt. Eine philosophische Einsicht, welche allein schon hinreicht allen unphilosophischen Bedenklichkeiten und Zweifeln der Neuern gegen die Wunder ein Ende zn machen. Hat man übrigens den bereits früher in dieser Recension nachgewiesenen Nexus (die Identität, nicht Vereinerleiung oder Confundirung) der Erscheinung (Gestalt, Figur &c.) und des Wesens einmal gefasst, so wird es leicht, das Kriterium sowohl zur Unterscheidung des wesenlosen Scheins von der wesenhaften Erscheinung, als, was eben so nöthig ist, wenn es schon meist übersehen wird, zu jener der indirecten, reflectirten Erscheinung von der directen **) aufzufinden. Man betrachte z. B. nur ein Kind und die Weise, wie dasselbe sich von der Wahrheit oder Unwahrheit (der materiellen Substantialität oder Nichtsubstantialität) einer Gesichtsvorstellung (Spectrum) überzeugt, um schon hier, auf der niedersten Stufe des Erkennens, jenen oben bemerkten Unterschied des wesentlichen, oder unwesentlichen (bloss figürlichen) Erkennens überhaupt zu finden, und sich zu überzeugen, dass nur da, wo die eigene Wirksamkeit (das Thun) des Subjects (hier Bewegung, Sollicitation zu solcher, oder ihre Hemmung &c.) in Anspruch genommen wird, die Wirklichkeit des Objects sich bezeugt, so wie wir in den Organismen

*) Dieses gilt übrigens für das Gute wie für das Böse, für den Himmel wie für die Hölle.

**) Aus guten Gründen ignoriren die Philosophen seit geraumer Zeit diesen Unterschied ganz, indem sie die indirecte Erscheinung mit dem wesenlosen Schein zusammen werfen.

den objectiven Sinn nur in der Selbstbeweglichkeit (nicht der Locomotivität, sondern jener der Gliedmassen) auftreten sehen oder, so wie in einer höhern Region des Lebens nur der Sprechende hört, nur der Hörende spricht. — Im Vorbeigehen bemerke ich hier, dass man von dem gegebenen Standpunct aus leicht zu folgenden zweien, den hierüber herrschenden Ansichten widerstreitenden Einsichten gelangt, nämlich: 1) dass zufolge der Wechselseitigkeit des Subjects und Objects man eben so unverständig daran thut, das Vielerlei der empfindbaren Qualitäten jedes (z. B. eines materiellen) Objects in eben so viele einzelne Objecte oder materielle Substanzen zu hypostasiren, als man unverständig daran thun würde, den einzelnen Sinnen desselben Thiers geschiedene Thiere unterlegen zu wollen, womit sohin das Fundament der Atomistik sich in seiner Nichtigkeit zeigt; 2) dass überall nicht das Object das Subject, nicht dieses jenes setzt, sondern dass beide von und in éinem höhern Dritten (Ersten) zugleich gesetzt sich befinden, dass es folglich derselbe Gott ist, welcher der Creatur ihr Dasein, und welcher ihr ihre Erkenntniss gibt, und dass eine Theorie des Erkennens (in jenem Sinne, in welchem unsere Ideologen dieses Erkennen sich ganz selber, per generationem aequivocam, machen zu können und zu müssen sich einbilden) eigentlich mit einer „Theorie des Schaffens“ zusammen fiele.

Indem der Verfasser behauptet, dass die Sinnenwelt uns nur durch die Nöthigung wirklich oder wahr werde, die uns antreibe, sie uns als wahr vorzustellen, meint derselbe denn doch, dass nur die freie Annahme dieser Nöthigung, welche Glauben heisse, unsere Ueberzeugung vollende, weil letztere überall nur durch die Conjunction einer objectiven Nöthigung mit einer subjectiven freien Annahme derselben zu Stande komme. Man sieht aber leicht, dass der Verfasser hier die Sphäre des freien sogenannten moralischen Glaubens (insofern derselbe Function des Willens ist) zu weit ausdehnt, indem er den Charakter der Unfreiheit, welchen die materielle Region durchaus trägt, misskennt. Eben so zeigt sich der Verfasser von dem Irrthum der neuern Gesetzes-Philosophen nicht frei, welche das Summum auch des freien

Menschen im Gesetz (dessen Nöthigung, Nothwendigkeit und Noth) suchen, wogegen die Religion dieses Gesetz als Willenszwang oder Nöthigung nur für jenen Willen aufstellt, welcher bereits aus dem Willen der Einheit (der Liebe) ausgetreten ist*), wenn auch dieser Austritt oder dieses Sichheraussetzen aus der und folglich Widersetzen gegen die Einheit noch nicht bis zur That gediehen ist, wo sodann die Societät als Zwangsmacht hervortritt. Aber die Nöthigung, welche wir in dieser materiellen Welt, wo alles Zwang und Gewalt ist, erfahren, ist selbst unfrei, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil diese Natur, als in und für sich selbst willenlos, unseren Willen (unser Gemüth) so wenig unmittelbar berührt, als wir sie mit unserem Willen zu berühren vermögen, und eben diese Herz- und Geistlosigkeit dieser nur äusserlichen Natur soll den Menschen daran erinnern, dass er als frei wollende Intelligenz in ihr nicht zu Hause, nicht in seiner Heimath, sondern in einer unheimlichen Fremde (nach altdeutscher Sprache: im Elend) sich befindet, und eben das Innewerden dieses Weltzwangs, dieser Weltnoth und Weltschwere ist es, was sein Ohr und sein Herz jenem erfreulichen Zuruf (glad tidings) öffnet: „In der Welt habt ihr Angst und Noth, aber seid getrost: Ich habe diese Welt überwunden!" — Wenn aber doch der Mensch im Verkehr mit dieser äusseren Natur des Glaubens nicht entbehren kann, so glaubt und traut er nicht unmittelbar an sie und ihr (denn wie der Geist nur den Geist erkennt, so kann auch eine wollende moralische Person nur an eine wollende Persönlichkeit glauben oder nicht glauben), sondern er glaubt und traut hiemit nur an den und dem Schöpfer und Erhalter (Lenker) dieser Natur d. h. an Gott, und wenn darum der Landbauer in der beständigen Wiederkehr derselben Erscheinungen, trotz aller diese Regelmässigkeit bekämpfenden anorganischen Mächte dankbar das Wunder der Treue des Schöpfers anerkennt

*) Ebenso definirt die Kirche das Dogma nur dann und gibt diese Definition als Gesetz, wenn dasselbe bestritten wird, der Bestreitende somit aus der Einheit des Glaubens heraustritt — „und weiss solches (sagt Paulus 1. Timoth. 1, 9.) dass dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, sondern dem Ungerechten." —

(Genesis I, 8, 22.), wogegen der Philosoph hier nichts gewahrt, als die Inertie eines blinden, geist- wie herzlosen Mechanismus; so hält die Entscheidung der Frage nicht schwer: welchem von beiden der Vorwurf der Geistes- und Herzens-Bornirtheit mit Recht gemacht werden kann? — In der That entspricht aber die neuere rein rationelle Behandlung oder Misshandlung der Moral ganz jener sich so nennenden rationellen Behandlung oder Misshandlung der Landwirthschaft, insofern man in beiden irrationell genug ist, sich der Einsicht zu verschliessen, dass in beiden nur der éine und zwar der kleinere Theil den Einsichten und dem Machen des Menschen unterworfen ist, der grössere Theil aber, seinem Wissen und Können entzogen, nur das Werk der unergründlichen „natura juvans mortalem" bleibt, mit dem Unterschiede, dass wenigst „in der moralischen Wirthschaft" dieses Thun einer dem Menschen höheren Natur seinerseits schlechthin und als conditio sine qua non ein entsagendes, gläubiges, d. h. religiöses Verhalten gegen sie heischt, und dass derjenige, welcher dieser Entsagung sich entsagt, gerade so unvernünftig verfährt, als ein Landbauer verfahren würde, welcher seine Felder bedecken und sie hiemit dem Sonnenschein, dem Regen &c. entziehen würde *). In beiden (in der Moral wie in

*) Man sehe und studire hierüber die (1823) in Leipzig bei Reclam erschienene Schrift: die Gewerbspolizei in Beziehung auf den Landbau von Adam Müller, in welcher der Verfasser zeigt, dass man in demselben Sinn und Geist, in welchem man aus der Region des Erkennens das Credo vertrieb, im Verkehr der bürgerlichen Gesellschaft den wahren Credit aufgegeben und diesen, wenigst in einzelnen Sphären rein menschlichen, weil auf unbezahlbarem Vertrauen und Glauben ruhenden Verkehr in einen überall unmenschlichen, ja wahrhaft dämonischen, blossen (alle Natural- und persönlichen Dienste surrogirenden) Geldverkehr verwandelt hat. Gleichwie aber, wenn man Alles bezahlen will, freilich das über seine Sphäre hinaus getriebne, missbrauchte Geld nirgends mehr hinlangt und man am Ende Nichts mehr bezahlen kann, so weiss man auch endlich Nichts mehr, weil man Alles wissen will. Lächerlich ist es nun, wenn man die sich so nennenden Liberalen (cidevant Jacobins), welche zusammt den Adeligen schon längst der schmählichen Geld- und Judenwirthschaft heimgefallen sind, noch immer gegen die Aristokratie schimpfen hört, wogegen sie gegen die Argyrokratie auch nicht eine Sylbe vorbringen. Wie nun aber unter jedem Volke diese Argyrokraten

der Landwirthschaft) handelt man somit wirklich insofern unvernünftig oder irrationell, insofern man die Sphären eigener Rationalität und des eigenen Machens mit jenen, wo beide nicht Anwendung leiden, vermengt, insofern man wissen will, wo und was man nur glauben kann und soll oder nur glauben und geschehen lassen, wo man allerdings wissen und selbst thun kann und soll. — Schon hier bietet sich uns der wahre Begriff des Glaubens als Creditgebens (Il credere) an, nämlich als freie Cession unseres Vermögens (z. B. jenes des selbstischen Raisonnirens) an einen Andern, und zwar im Bewusstsein eigener Verpflichtung hiezu so wie des Unvermögens, das mit diesem Vermögen leisten zu können, was jener Andere hiemit allein zu leisten vermag *).

Vom „Volk" spricht der Verfasser etwas „cavalièrement", indem er den Charakter der sinnlichen (d. i. der materiell-sinnlichen) Wahrheit geradezu für jenen der Wahrheit des Volks angibt, als ob die höhern, cultivirteren Volksclassen nicht in der Regel eben so sinnlich an Leib und Seele gebunden und materiell verstrickt sich zeigten, als das gemeine Volk. Das Volk, meint der Verfasser S. 73 s. W., habe vom Unbedingten (Unbegreiflichen, Ewigen oder Gott) ganz und gar keinen Begriff,

dermalen die Alleinherrscher (die Edlen) sind, als Repräsentanten des Zeit- oder Geldgeistes, so zeigt sich unter den einzelnen Staaten der englische als der in diesem Geist herrschende Staat (hiemit auch als Repräsentant des politischen und religiösen Protestantismus). Diese Herrschaft muss man indess minder dem Steigen der englischen Nation, als vielmehr dem freiwilligen Fröhnen diesem schlechten Zeitgeist von Seiten der übrigen Nationen und folglich deren Sinken zuschreiben, wie man denn den letzteren zurufen könnte: Cessez de descendre et ceux, dont vous vous plaignez, cesseront d'ascendre! —

*) Recens. zeigte schon bei andrer Gelegenheit, dass, wenn die Religion dem Menschen den Glauben und den Gehorsam an Gott und gegen Menschen befiehlt, dieser Glaube und dieser Gehorsam nur »um Gottes willen« anbefohlen wird und somit ganz und gar in keinem Widerspruch mit jener Freiheit des Christen steht, welche Paulus ausspricht, indem er sagt: »Ihr seid theuer erkauft, und sollt nicht wieder der Menschen Knechte werden.« —

kaum eine Ahnung, ausser einer solchen, welche vom Aberglauben umkleidet sei. — Noch anstössiger dünkt uns aber die Behauptung des Verfassers, dass die Idee des Unbedingten (Allesbedingenden) zuerst im Heidenthum auf sinnliche Weise Realität gewonnen habe, womit also die Anerkenntniss Gottes bei den Israeliten als des wunderthuenden und des eben hiemit als den Herrn der sinnlichen Natur oder Welt sich bezeugenden Gottes rein nur heidnisch wäre*). — Endlich geht der Verfasser Seite 75 so weit, selbst den rein schriftgemässen Glauben an einen persönlichen bösen Geist für abergläubisch (d. i. für heidnisch oder, wenn man will, — für katholisch!) zu declariren, und Recensent kann nicht umhin, die eigenen Worte des Verfassers hierüber selbst anzuführen, weil diese Aeusserung von einem protestantischen, übrigens zu dem Evangelium aufrichtig sich bekennenden Schriftsteller einen neuen Beweis für die endlosen Variationen des protestantischen Lehrbegriffs gibt. „Der Teufel (sagt nämlich der Verfasser ebendaselbst in einer Anmerkung), wenn wir einen solchen (mit Christus) annehmen wollen, ist an sich keine Person, sondern — ein Geist (!) des Bösen, der Verderber; dem guten schöpferischen Geiste (der folglich eben so unpersönlich wäre) entgegengesetzt (ächt manichäisch!). Die Persönlichkeit ist das Attribut endlich vorstellender Wesen &c.“ — Womit der Verfasser doch wohl nur die creatürliche Persönlichkeit meint, dabei aber die Schriftlehre vergisst, welche von dem Teufel überall eben nur als von einem endlichen, creatürlichen Geiste spricht.

Der Verfasser hält sich an die Kantische Unterscheidung des Verstandes und der Vernunft, geht aber insofern gänzlich wieder von Kant ab, inwiefern dieser die Vernunft zwar als ein höheres Erkenntnissvermögen anerkannte, welches aber als objectlos ein leerer Titel ohne Mittel bliebe, während der Verfasser dagegen dieser Vernunft als dem Vernehmungsvermögen des Göttlichen alles Er-

*) Obiger Ausdruck ist nämlich doppelsinnig, indem man ihn sowohl dahin deuten kann, dass das Uebermaterielle hiemit dem Materiellen gleichgesetzt wird, als auch dahin, dass das Uebermaterielle eben durch Aufhebung und Suspension der materiellen Realität sich selber realisirt oder effectiv bezeugt, welches man »Wunder« heisst.

kennen abspricht und dieses Vernehmen für ein blosses Gefühl (Sentiment) erklärt; „denn nur der Verstand, meint der Verfasser S. 83, denkt, aber nicht der Sinn, und auch nicht die Vernunft", wonach denn diese Vernunft das allein und constitutiv Unvernünftige im Menschen wäre. Dieser Paradoxie würde der Verfasser sicher entgangen sein, wenn er nur erwogen hätte, dass, falls man auch jenes „Vernehmen" bloss auf das Vernehmen des Gesetzes oder Willens Gottes beschränken wollte, solches kein blosses Fühlen, sondern ein Erkennen, folglich ein Denken sein müsste, weil ich den Willen eines Andern nicht bloss fühle, sondern ihn erkenne und weiss, wenn schon zuzugeben ist, dass ein Gefühl sui generis dieses Erkennen sui generis untrennbar begleitet *). — Was nun aber jene Kantische Distinction des Verstandes und der Vernunft, des Verstehens und des Vernehmens anbelangt, so hätte schon die Definition, welche Kant von der Vernunft als dem „Vermögen der Principien" gibt, seine Schüler veranlassen können, diese Definition dahin zu deuten, dass man unter Vernunfterkenntniss (als der Erkenntniss eines Höhern oder Vollendeten) jene der Principien als wahrhafter Ursachen (oder was die Franzosen Connoissance de cause nennen), so wie unter blosser Verstandeskenntniss jene der Nichtursachen, der nichtursachenden oder bloss verursachten, unganzen, und somit über sich hinausweisenden Dinge begreift **), woraus sich freilich bei weiterem Nachdenken die Nichthaltbarkeit der Kantischen Trennung der Verstandes- und der Vernunftfunction ergeben haben würde. — Endlich muss Recensent hier bemerken, dass der Verfasser, indem er des Menschen religiöse Ueberzeugung ausschliessend auf einen Affect seines Gefühlvermögens be-

*) So wie es eine Poësie gibt, welche ahnend und träumend dem Gedanken vorangeht, so gibt es eine bessere Poësie, welche dem klaren Gedanken sich zugesellend und ihm dienend folgt. Und eben so gibt es Gefühle, welche bei der Entwickelung des Gedankens (Erkennens) verschwinden, und andre, welche eben nur bei dieser Entwickelung in ihre volle Kraft treten.

**) Der Verstandesbegriff wäre sonach Juxtaposition, der Vernunftbegriff wahre Intussusception.

schränkt*), freilich ohne es zu wissen und zu wollen, jenen Religionsfeinden in die Hand arbeitet, welche zwar noch vor nicht langer Zeit die Religion als durchaus widervernünftig und der Beleuchtung der Vernunft nicht Stand haltend declarirten, dermalen aber und seitdem man wieder begonnen hat, diese Religion gegen sie eben mit den Waffen der Vernunft siegreich zu vertheidigen, von aller Speculation in Religionssachen abstrahiren und die Religion als blosse Sache des Gefühls erklären, für welche so wenig, als gegen welche mit der Vernunft etwas auszurichten sei &c., wie denn z. B. noch neuerlich der bekannte Hr. Benj. Constant in seinem Buche über die Religion, das ohne Zweifel eine Philosophie der Religion sein sollte, das Gefühl (Sentiment) für das Essentielle, alles Erkenn- und folglich Denkbare in der Religion dagegen für unwesentliche Form hält, hiemit aber nur seinen Mangel an einer philosophischen Erkenntniss der organischen, wesentlichen Form im Gegensatz der unwesentlichen, mechanischen an Tag gibt, indem ja eben die Identität der Form und des Wesens das Leben und die Unverletzbarkeit des Dogma's der Religion charakterisirt, und Hr. B. Constant somit in seiner Religionsphilosophie unter Form sich nichts anders gedacht oder nicht gedacht haben konnte, als ein Gefäss oder Geschirr, welches freilich mit seinem Inhalt in keinem wesentlichen Zusammenhange steht**).

Im zweiten Buche, welches von der objectiven Wahrheit, d. h. von dieser als objectiver Vorstellung handelt, findet der Verfasser das Kriterium der Objectivität oder „dass der gegenständliche Theil der Vorstellung doch etwas anderes, als bloss eigene Vorstellung sei“, in dem unserer Vorstellungsthätigkeit Gegebenen (beiläufig wie Kant von einem unserer Spontaneität von aussen gegebenen Stoff sprach) und folgert hieraus ferner, „dass alle

*) Derselbe Apostel, welcher (1. Johann. 2, 20.) sagt: »Und ihr habt die Salbung (Geist) von dem, der heilig ist, und wisset Alles«, macht uns auch die Worte Jesus bekannt: »Das ist das ewige Leben, dass ihr den Vater und den, welchen Er gesandt hat (den Sohn) erkennet.«

**) Benjamin Constant: De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements (V vol. Paris 1824—30) Vol. I.

Wahrheit uns gegeben sei"; — eine Behauptung, gegen die sich freilich in diesem allgemeinen Sinne nichts einwenden lässt, da ja unser Dasein und folglich unser Erkennen unserer selbst und anderer Wesen selbst nur Gottes Gabe ist. Der Verfasser unterscheidet aber, indem er wieder auf jene schon früher angezeigte Nöthigung zurückkehrt, nicht zwischen jener Anerkenntniss und Erkenntniss, welche uns (auch wider Willen) aufgenöthigt wird und der wir uns nicht erwehren können, und zwischen jener, die uns bloss als Lohn eigener Mitwirkung zu Theil wird. Denn wenn auch das Sehen mit dem bereits befreiten Geistesauge uns gleichsam ganz gegeben wird, so kostet doch das Freimachen dieses Auges von seinen Banden unsererseits ein ernstes, ritterliches Ringen; so wie wir umgekehrt der Erkenntniss der Wahrheit uns wenigst bis zu einem gewissen Grade zu verschliessen und gegen sie zu protestiren vermögen *). Jenes Gegebene ist nun dem Verfasser ein doppeltes, d. i. ein Sinnliches (Materiell-sinnliches) und ein Uebersinnliches, unter welchem letzteren er nicht das Geistige, sondern sofort Gott selber versteht, wesswegen denn von einem Infra-naturalen oder einem bösen Geiste bei ihm nicht die Rede ist. Im Vorbeigehen gibt der Verfasser hier eine abermalige Definition der Vernunft als „innern Sinnes", obschon sich dieser Sinn, wie er sagt, auf Uebersinnliches, und dieser innere Sinn auf Aeusseres bezieht. Unter dem vielen Halbwahren und ganz Falschen, was der Verfasser bei dieser Gelegenheit vom Verhältniss der sinnlichen (materiellen) Natur zum Menschen vorbringt, muss der Recensent dem Verfasser darin Recht geben, dass er behauptet: „dass der Weg unseres Lebens nicht sowohl ein immer tieferes Eingehen in diese Natur,

*) Die Schriftstelle: „Et Daemones credunt et contremiscunt" (Ep. Jac. 2, 19.) beweiset, dass man selbst einen unfreiwilligen Glauben von jenem unterscheiden muss, welcher als freie Gabe Gottes unsre freie Annahme anspricht. — Dagegen scheinen aber unsre Philosophen, insoferne sie sich brüsten, nur das als wahr anzunehmen, was sie als solches annehmen müssen, gegen die Wahrheit selbst sich möglichst zu verwahren und von ihr immer nur, so viel ihnen möglich, ein Minimum an sich kommen zu lassen.

als vielmehr ein Scheiden von derselben sei", wie denn unleugbar ist, dass nur Derjenige, welcher diese Natur in seinem Gemüth sich äusserlich, nämlich das bleiben lässt, was sie ist (qui n'y met pas son ame), sie doch am besten versteht, ja dass diese materielle Natur nur Den gemüthlich anspricht, welcher sein Gemüth (Herz) rein und unbefleckt von ihr erhält, und welcher nicht, wie jene Vögel nach den von Zeuxis gemalten Früchten, nach ihr pickt.

Mit Recht erklärt sich ferner der Verfasser gegen die neueren Naturalisten, die als wahre Natur-Götzendiener uns nichts Höheres, als ihre Naturwissenschaft anzupreisen wissen, welche doch, bei näherer Bekanntschaft mit ihr, nur als ein historisches Wissen sich zeigt, so dass die meisten von unsern Naturforschern durch die Begrifflosigkeit in der Behandlung ihres Gegenstandes sich selber zu simplen Registratoren der Naturacte herabgesetzt haben, denen man folglich ihre Unwissenheit über deren Inhalt freilich nicht mehr zum Vorwurf machen kann.

Das Endliche ist dem Verfasser, wie mehreren neuern Philosophen mit dem Vergänglichen und Nichtigen schlechterdings identisch, und da jede Creatur als solche endlich ist, so wäre sie schon ab origine schlecht und das Böse wäre sohin mit dem Endlichen (mit dem Nicht-selbst-Gott-sein) dasselbe. — S. 152 kömmt der Verfasser wieder zu seiner früheren Definition des Gefühls als eines ausschliessend dem Heiligen zugewendeten Sinns zurück und behauptet, dass das sittliche Element darum ein ganz anderes, als jenes des Denkens, Empfindens und Handelns sein müsse, weil ja der Mensch — auch unsittlich denke, handele und empfinde. Als ob dem sittlichen Gefühl nicht eben so gut ein unsittliches Gefühl entgegen stünde! wie der Verf. denn S. 153 ja selbst das die religiöse Andacht (Denken an Gott) begleitende Gefühl der Genüge und Seligkeit ein besonderes Gefühl nennt.

Wie nun aber die subjective sinnliche Empfindung erst durch die Anregung von Aussen ihre Vollendung als Subject-Objectivität erhält, so behauptet der Verf. mit Recht, dass auch das subjective Gefühl des Ewigen ohne eine analoge Reaction von

aussen keine Ueberzeugung von demselben zu geben vermöchte, d. h. ohne eine geschichtliche göttliche Offenbarung. — Der Verf. meint nämlich und hat hierin allerdings sehr Recht, dass man der Manifestation Gottes vorerst und unmittelbar in der Menschen- und nicht in der Naturgeschichte nachzuforschen habe, und sagt richtig: „Wir wissen nichts von übersinnlicher Wahrheit, nichts von Gott, dem Geiste der Geister, was Er uns nicht selbst gesagt hätte, durch seinen Geist aus dem Munde seiner Geweihten, seines Gesalbten und der Jünger des Meisters." — Denn obwohl das hier Sichoffenbarende der höchste Geist und das unsichtbare Princip alles Sichtbaren (in allen Regionen) ist, so hindert dieses doch nicht, wie der Verf. behauptet, dass dieser Vater der Menschen sich uranfänglich seinen erstgeschaffenen Kindern unter einer fasslichen (Menschen-) Gestalt geoffenbart haben konnte, so wie später leibhaft als Menschensohn, wobei indess der Verf. den wesentlichen Unterscheidungs-Charakter dieser letztern Manifestation von allen frühern nicht bemerklich macht: nämlich dass nur die dem enschen hiemit möglich gemachte und angebotene Verwandtschaft (gleichsam Consanguineität) mit dem „Sohne" seine bisherige Relation zum Schöpfer und absoluten Herrn als Geschöpf in jene des Kindes zum Vater verwandeln konnte. Endlich stimmt der Recens. auch darin mit dem Verf. überein, dass ohne solche höhere Offenbarungen oder Verklärungen des Sinnlich-materiellen durch das Geistig-sinnliche (sensibilisation de l'Esprit) selbst der Urstand der bildenden Kunst (Poësie etc.) unbegreiflich sein würde, d. h. dass alle Kunst religiösen Ursprungs ist und somit auch religiösen Zweck hat oder haben soll.

Das dritte Buch widmet der Verf. der Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zur Wahrheit und weiset nach, wie sich derselbe dieses Verhältniss durch seine Freiheit selbst bestimmt. Wenn nämlich Gott nicht weise (vernünftig), sondern die Weisheit (Vernunft) selbst, wenn Er nicht wahr, sondern die Wahrheit selbst ist, wenn ferner Gott immer nur sich selbst, und nichts von sich weg- oder abgibt *), so kann freilich das Ver-

*) Eben so muss man sagen: dass Gott dasjenige selbst ist, was Er gebeut. »Er gebeut die Liebe, Er ist die Liebe; Er gebeut das Gute,

halten des Menschen zur Wahrheit nur in einem Theilhaft- oder Nichttheilhaftsein an ihr in jenem Sinne bestehen, in welchem der h. Petrus von einem Theilhaft- oder Nichttheilhaftsein des Menschen an der göttlichen Natur spricht. Ueber das Wie dieses Theilhaft- oder Nichttheilhaftwerdens und Seins geben uns aber, wie Recensent sich überzeugt hält, jene Worte des Erlösers den genügendsten Aufschluss: „Er bestand nicht in der Wahrheit, denn diese war nicht in ihm." — Nämlich jede intelligente Creatur findet sich zwar in ihrem Urstande in der Wahrheit, aber dieses erste unmittelbare Sichfinden wird zum ewigen Bleiben in ihr nur dadurch fixirt, dass diese Creatur durch einen freien Act (durch eine Vermittelung) diese Wahrheit in sich aufnimmt d. h. durch Negirung sowohl ihrer eigenen selbstischen Natur, als durch jene äusserer selbstloser Wesen diese Wahrheit in und durch sich affirmirt *). Die endlichen Geister konnten nämlich so wenig als der Mensch sofort als Gottes Kinder geboren, sondern nur vorerst als Creaturen geschaffen werden, aber jene zweite oder eigentliche Geburt geschieht nicht, wie die Schöpfung, ohne Mitwirkung der Creatur, weil dieselbe die freie Selbst-Aufgabe dieser Creatur an Gott voraussetzt, d. h. das Eingehen in das Wort (den Sohn), indem nur dieses, von Gott zwar ausgehend, nicht von ihm abgeht, und die Creatur dieses

Er ist das Gute; Er gebeut Wahrheit, Treu, Gnad und Barmherzigkeit, Er ist dies alles Selbst; darum bietet sich Gott selbst allen vernünftigen Creaturen an, und trägt sich selbst Jedermann feil, und begehrt sich selbst uns zu geben, mit uns gemein zu machen, sich in und über uns auszugiessen, d. h. uns effectiv zu lieben." (S. Sebastian Franks Paradoxa. 1690.)

*) Ersteres geschah nach der Religionslehre nicht durch Lucifer, Letzteres nicht durch den Menschen. Jener wollte sich selbst als Gott setzen, dieser setzte sich die niedrigere Creatur zum Abgott. Durch den Versuch der Selbstbegründung verfällt aber die Creatur in einen lebendigen Widerspruch, welchen Jac. Böhme als ein immanentes Fallen, d. h. als Rotation construirte oder als ein Entzünden des Naturrades, von welchem der h. Jacobus (3, 6.) spricht, indem er von der Zunge sagt, dass dieselbe „inflammata à gehenna, inflammat rotam nativitatis nostrae." Es ist nicht abzusehen, was Luthern veranlassen konnte, diesen Text (φλογίζουσα τον τροχὸν τῆς γενέσεως) falsch zu übersetzen. (Luther übersetzt nemlich diesen Ausdruck: „und zündet an allen unseren Wandel". H.)

ihres Ausgehens (von Gott als Vater) und doch nicht Abgehens von ihm nur mittelst dieses Wortes oder Sohnes theilhaft wird. Ein Geheimniss, welches der h. Paulus durch jene doppelte Behauptung enthüllte, dass 1) der erste Mensch zwar ins natürliche Leben geschaffen wurde, dass aber schon seine erste (von ihm nicht erfüllte) Bestimmung war, zum Geistmenschen sich zu vollenden *), und dass 2) nicht nur der Mensch (durch Eingehen in den Sohn) aus einer Creatur Gottes Kind wird, sondern dass selbst alle Creatur durch diese Offenbarung der Kinder Gottes, nach ihrem Vermögen, an dieser ihrer Freiheit und Herrlicheit Theil nehmen und des bloss creatürlichen Dienstes hiemit entledigt werden soll und wird. Von Wem anders sollte auch diese Natur den Segen erwarten, als von dem, der den Fluch in sie brachte? **)

*) Der Ausdruck in der Genesis, dass der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen worden, sagt nämlich nichts anderes, als dass er zum Sohne Gottes geschaffen ward, nicht als dieser.

**) Der Fundamentalirrthum aller bisherigen Philosophie (namentlich auch der Hegel'schen) ist der, dass sie die Endlichkeit der Creatur falsch nimmt und versteht. (Vergl. Hegels Werke III. 137-73. H.) Jede Creatur nämlich, welche in ihrem ersten Stadium sich fixirt, d. i. in jenem, in welchem der Vater (Genitor) sie zwar zum Sohne (Genitus) geschaffen hat, in welchem sie aber noch nicht in diesen eingegangen, unmittelbar oder mittelbar von demselben aufgenommen und somit vollendet ist, — jede solche Creatur ist in diesem Stande nur erst Creatur im engern Sinne, nur erst geschaffen oder, wie Einige sagen, in der ersten Geburt, und wenn sie gleich aus dem Vater kommt, so offenbart sich dieser als solcher ihr doch erst im Begegnen des Sohns, und bis dahin, nämlich so lange die Suspension der Conjunctio Genitoris et Geniti in der Creatur statt findet oder so lange sie nur in und für die Zeit lebt, (denn das Wesen oder Unwesen dieses Zeitlebens begreift man eben nur durch jene Suspension,) offenbart sich ihr Gott nur als Schöpfer und absoluter Herr. — In diesem ersten Zustande ist nun die Creatur, insofern sie unvollendet ist, ihrem (endlichen, nicht: unendlichen) Begriff nicht entsprechend, und darum, wie Hegel (III. 141) richtig bemerkt, immer mit einem Jenseits und einem Sollen behaftet, und desswegen unselig, weil dem Sohne noch nicht ein- d. h. weil noch nicht wiedergeboren; nicht aber ist sie darum unselig, weil sie nicht der unendliche Gott selber ist und werden kann, mit andern Worten: sie ist unselig, weil sie in Gott noch nicht begründet ist, nicht aber, weil sie (nach der mystisch-pantheistisch-spinozistischen Vor-

Richtig und schriftgemäss unterscheidet nun der Verf. den natürlichen, selbstischen, psychischen Menschen von dem

stellung) in Gott noch nicht wieder zu Grunde gegangen ist. Wer übrigens zur Einsicht des im Texte und in dieser Anmerkung Gesagten gelangt ist, wird auch einsehen, dass und warum alle bisherige Philosophie unchristlich genannt werden muss, weil sie das Hauptprincip der christlichen Religion (die von ihrem ersten Unfertigsein die Creatur erlösende und diese vollendende Macht des Worts oder Sohns) ignorirt. —

Aber auch in die Theologie hat sich obiger Irrthum seit geraumer Zeit eingeschlichen und die sogenannten Naturtheologien hervorgebracht, denen allen die Meinung zum Grunde liegt, dass die nichtintelligente Creatur für sich allein (ohne eine intelligente, d. i. ohne den Menschen) jene Manifestation Gottes zu leisten vermöge, welche dieser als seine Ehre will; denn die wahre Eröffnung der Wunder der Schöpfung kann doch nur durch den Menschen geschehen, welchem als gleichsam dem Priester in dem Tempel der Natur jene nichtintelligente Creatur in ihrem ersten unmittelbaren, unfertigen, ihrem Begriff oder ihrer Idee noch nicht entsprechenden Dasein nur als Brandopfer-Material dient. Der Mensch war nämlich nicht als blosser müssiger Beschauer und Geniesser einer für ihn bloss hiezu bereiteten Schöpfung in und über diese gesetzt, sondern seine ursprüngliche Bestimmung und Function war keine geringere, als die: „gleich einer über sämmtliche Creaturen aufgegangenen Sonne (Fermenta Cognitionis 6. Heft § 14.) ihnen zur völligen Manifestation Gottes und somit auch zu ihrer eignen Vollendung behilflich zu sein". Solche Vollendung ist denn auch der Segen, den die Creatur vom Menschen erwartet oder der Sabbath, in den er sie einführen soll. Diese Function und Bestimmung sollte, ähnlich jener der äussern Sonne, diese Creatur, wie Paulus Röm. 8, 18—24 lehrt, eben so dem blossen (eitlen) Creaturdienst entheben, wie die äussere Sonne die Pflanze der blossen Wurzelaction enthebt. Gleichwie endlich nach Obigem die Creatur (Natur) nicht von und für sich diese vollendende, ergänzende, Einheit und Totalität gebende Begründung erlangt und sich zu dem sie Begründenden als einem ihr Höhern verhält, so findet ein ähnliches Verhältniss zwischen der bürgerlichen oder natürlichen Gesellschaft (dem Staat) und der religiösen Gesellschaft (der Kirche) statt, weil die aus der letztern herausgehaltene natürliche (politische) Gesellschaft eben so unvollendet, unbegründet (dem Unsegen oder Fluche unterworfen) ist, als die Creatur, so lange sie noch in der Eklipsis des Menschen (als verfinsterten Gottesbildes) steht, und weil jene Forderung der Philosophen an den Menschen: dass er aus einem nichtgeselligen oder, wie sie sagen, Natur-Stand in den geselligen übertreten soll, keinen Sinn hat, wenn man unter letzterem bloss die natürliche Gesellschaft meint, ausser welcher der Mensch nie lebte, wenn schon in verschiednen Stufen ihrer Entwickelung, und welche Forderung nur dann einen vernünftigen Sinn erhält, wenn man sie als jene deutet: dass der

Geistmenschen und bemerkt, wie der Mensch eben nur durch Aufgabe seiner Selbstheit an die Wahrheit (den absoluten Geist) selbst wahrer, ganzer*) und darum selbstfreier Geist wird, indess er im entgegengesetzten Falle selbstunfrei oder selbstsüchtig bleibt, und auch darin stimmt Rec. mit dem Verf. überein, dass er den Anfang alles Bösen im Menschen in die Träg-

Mensch aus der bloss natürlichen (politischen) Gesellschaft in die religiöse übertreten soll.

Aus diesem bisher nicht beachteten und, wie es scheint, neuen, obschon mit dem Christenthum gleich alten Standpunct, leuchtet nun sowohl das Unvernünftige jener Forderung der Subjicirung der Kirche unter den Staat, d. h. der Subjicirung der einen, allgemeinen, religiösen Gesellschaft unter jede einzelne bürgerliche ein, als nur aus ihm nicht nur die Naturphilosophie, sondern auch die Societätsphilosophie begründet wird. Der Gegenstand jener soll nämlich die Erkenntniss des doppelten Verhaltens der nichtintelligenten Creatur zum Menschen sein, d. i. zu letzterem sowohl im Zustande seines Gefallenseins oder Verfallenseins in das bloss creatürliche Dasein (1. Kor. 15, 44 u. 45), als auch im Zustande seiner Wiedergeburt, in welcher er als Bild oder Kind Gottes jenem ersten Moment alles geschöpflichen Daseins enthoben ist. Eben so soll die Societätsphilosophie sich mit der Erkenntniss eines ähnlichen doppelten Verhaltens der natürlichen Gesellschaft zur religiösen beschäftigen. Freilich ist aber das, was man uns noch allgemein für Natur- und Societätsphilosophie gibt, etwas ganz Anderes, als was beide nach dem eben Gesagten sein sollten. Unsre Naturphilosophie z. B. weiss das Unvollendete (sie nennt es das Endliche) und seinem Begriff (seiner Idee) Nichtentsprechende oder selbst Widersprechende im Dasein der Creatur nur dem lieben Gott oder dieser nichtintelligenten, selbstlosen Natur selbst zur Last zu schreiben, wogegen die Religion den in diese gekommenen Fluch dem Menschen Schuld gibt. Nicht minder liegt dieser Naturphilosophie, wenn auch nur dunkel und unklar, der unvernünftige Gedanke oder Nichtgedanke zum Grunde, dass diese nichtintelligente, folglich selbstlose Natur doch im Grunde das Selbständige und Selbstbewegliche (d. i. Gott) sei, und der Mensch hiemit nicht anders, als ihr subjicirt sein könne und müsse. Diese Naturphilosophie kann darum auch von keinem andern Imperium hominis in naturam wissen, als von dem Baconischen (durch Industrie), mit welchem sogenannten Imperium doch der Mensch (cidevant zum Herrn und König der Schöpfung berufen) in dieser nur als ein Chevalier d'Industrie figurirt. Noch unphilosophischer sind endlich unsere Societätsphilosophien, welche alle, in der Abstraction der natürlichen Gesellschaft von der religiösen festgerannt, gegen die Erhebung jener in diese protestiren.

*) Da nämlich nur Gott Geist ist, so muss jede intelligente Creatur, welche sich von Gott abkehrt, dem tantalischen Bestreben heimfallen, für sich ein vollendeter Geist sein zu wollen und nicht zu können.

heit, d. i. in das Unterlassen jener Selbstbestimmung setzt, welche die Aufhebung seiner Selbstheit zu vermitteln hat, indem die letztre sodann, so wie der Mensch sie nicht aufzuheben anfängt, ihm als eine Macht sich einerzeugt, die gleich einem selbsterzeugten Bandwurm ihn (den freien Menschen) nun ihrerseits aufhebt. Das Schlechte, Böse, Unwahre ist nämlich, wie Rec. andernorts bemerkte, dem Menschen nur insoferne Etwas, als dieser Nichts gegen dasselbe ist oder nichts gegen dasselbe thut, und gleichwie dieses Böse den Menschen nur mit jener Macht bekämpft und niederhält, die er demselben liess, so vermag auch der Mensch dieses Böse nur mit jener Macht zu besiegen, die er demselben wieder abgenommen *). — Dem Verfasser gebührt bekanntlich als Arzt das Verdienst, gegen den crassen Materialismus seiner meisten Collegen bewiesen zu haben, dass man die Quelle der sogenannten Geisteskrankheiten tiefer, als in der Materie, d. i. im Geiste selbst zu suchen habe **), und er weiset hier im Vorbeigehen auf diese seine Lehre und auf jene Aberrationen und Missbildungen der Psyche zufolge der erhobenen oder entzündeten Selbstheit zurück, wobei Rec. sich nur die Bemerkung erlaubt, dass die eigentliche Tollheit, insofern sie als Furie des Zerstörens sich kund gibt, unverkennbar einen dämonischen Charakter hat. Als anstössig und ungegründet muss aber Rec. jene Behauptung des Verf. rügen, dass wir im tiefen (traumlosen) Schlafe weder seien, noch wirkten, und dass unser Ich in ihm völlig verschwunden

*) Heute z. B. kostet es mir gar keine Anstrengung, irgend etwas, was ich thun sollte, zu thun, und das für und wider stand im Gleichgewicht. Morgen wird es mir aber schon Anstrengung kosten, einen positiven Widerstand zu tilgen, der sich jenem Thun bereits nun entgegen setzt, und dieser Widerstand wird mit jedem Tage wachsen. — Ein französischer Schriftsteller sagt: Dem kranken Menschen brachte ein Genius eine Arznei und sagte ihm: Hier hast du eine kräftige Arznei, die ich aber, weil du sie nicht ertragen könntest, mit Wasser versetzte. Aber versäume ja nicht, sie täglich zu brauchen, weil sie täglich Wasser verdünstet und also täglich schärfer wird. Versäumtest du ihren Gebrauch bis ans Ende (deiner Zeit), so würde sie ganz Feuer worden sein und du würdest sie als solches nehmen müssen.

**) Beiträge zur Krankheitslehre. (Gotha 1810.) — Lehrbuch der Seelenstörungen und ihrer Behandlung. 2 Bde. Leipzig 1818. H.

sei, weil wir an ihm kein Gegenständliches (als Inflammabile unseres Bewusstseinlebens) hätten und alle Pforten unserer Wahrnehmung geschlossen seien. — Vielmehr haben uns die vielen somnambulistischen und ähnliche Erscheinungen darüber belehrt, dass es eine tiefere und weiter greifende Bewusstseinssphäre im Menschen ausser jener des sonnenwachen Bewusstseins gibt, wenn schon dasselbe nie in diese fällt, und ohne Zweifel sind jene im Moment des Erwachens ohne Spur verschwindenden Träume mit jenem sogenannten magnetischen Bewusstseinleben verwandter, als diejenigen Träume, welche sich somatisch in uns gestalten und also der Erinnerung im leiblich - irdischen Bewusstsein fähig sind.

Mit Recht bemerkt zwar der Verf., dass aus dem bloss natürlichen Leben nur die heidnische Religion und die Verehrung (Apotheosirung) des Endlichen hervor-, und dass der Keim der Anerkennung des Ewigen im Zeitlichen hiebei nur untergehen konnte. Er bemerkt aber nicht, dass es eine solche bloss natürliche oder rein heidnische Religion schon darum nie gab und geben konnte, weil die Uroffenbarung an die Menschheit eine wahrhafte, übersinnliche Gottesoffenbarung war, deren sich die Menschen trotz alles Missbrauchs und trotz aller Verunstaltung derselben doch nie ganz wieder entschlagen konnten.

Obschon der Verf. übrigens in dem Capitel über das Verhältniss des Menschen zur (materiellen) Natur nicht jenen höhern Standpunct erfasste, auf welchen Rec. oben nach dem Apostel Paulus hingewiesen, und obschon er die eigentliche Function dieser Materie als gegenwirkend gegen das Böse und den Abgrund verdeckend*) nicht klar anerkennt, so muss doch Recens. dem Verf. seinen vollen Beifall geben, wenn er sagt: „der Abfall ist

*) Sähe der Mensch jenen Abgrund chaotischer Kräfte oder das Carbonne radical, welches die liebliche und schöne Aussen- oder Lichtseite dieser Natur ihm verhüllt, so würde ihn Entsetzen und Grauen erfassen, so wie er vor dem schönsten Menschengebilde zurück beben müsste, falls diesem nur die Haut abgezogen würde und dasselbe in seiner anatomischen Wahrheit sich zeigte! Hier gilt, was Schiller in seiner Ballade der Taucher sagt:

unser natürlicher Zustand geworden und in diesem Zustande erkennen wir keinen Abfall mehr". Wie wir denn auch aus demselben Grunde keinen Fluch mehr kennen, den doch der Mensch durch seinen Abfall von Gott in diese Natur brachte, und also eben so wenig von einem Segen wissen, den letztere von uns erwartet.

Unrichtig findet Rec. die Behauptung des Verf., dass der grösste Feind des Glaubens nicht der Unglaube, sondern der Aberglaube sei! In der That ist nämlich der Unglaube als Aberglaube an sich zwar eben so gut Aberglaube, als jener an ein Anderes oder an einen andern, als an den wahren einigen Gott*). Aber der Unglaube ist doch offenbar darum verderblicher, weil er der luciferischen Hoffart näher ist, wie denn bekanntlich der Teufel über alle Foiblesse des Aberglaubens im engern Sinne hinaus, aber darum nur noch mehr Teufel ist.

Der Mensch, sagt der Verfasser, ist ein anderer, falls er sich dem absoluten Geist zu-, und ein anderer, falls er sich von ihm ab-, und entweder auf sich, oder auf eine andere Creatur hinkehrt. Im ersteren Falle wird er selbst einig oder ein Entier, d. h. er nimmt an der Absolutheit, somit am Genügen der absoluten Einheit Theil**), so wie er ausserdem sich unganz (gleich einer

— — „Es freue sich,
Wer da athmet im rosigen Licht!
Da unten aber ists fürchterlich,
Und der Mensch versuche die Götter nicht:
Und begehre nimmer und nimmer zu schauen,
Was sie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen!"

*) In Süddeutschland heisst noch jetzt einzig (unicus) „gottig". Ich habe, sagt der Landmann, einen gottigen Sohn.

**) Den Begriff des Absoluten haben mehrere neuere Schriftsteller so arg missbraucht, dass man meinen sollte, eine endliche Intelligenz fände sich so lange in Pein, bis sie aufgehört habe, eine solche zu sein und in dem unendlichen Geiste nicht begründet, sondern ganz eigentlich zu Grunde gegangen wäre, wogegen doch Hegel selbst sagt, dass jede Creatur wahr und darum selig sei, wenn ihr Sein ihrem Begriffe entspreche. Wenn übrigens von einer Entzweiung des von Gott abgekehrten Menschen hier die Rede ist, so meint man hiemit nur eine Zwietracht, d. h. ein Trachten nach wirklicher Entzweiung, welche letztre indess nie

Fraction oder einem Bruche) findet, d. i. in einem Zustande, der ihn immer über sich hinaus (in ein Jenseits) weiset und der ihn immer mit einem Sollen beunruhigt. —

Recens. stimmt übrigens mit dem Verfasser in seiner Nachweisung des Ternars im Selbstbewusstsein überein, nämlich jenem des Gefühls, welches als Gemüth, des Sinnes, welcher als Intelligenz, des Triebes, welcher als Willensbeschluss sich vollendet; nicht aber darin, dass er die Corruption des Menschen bloss in den Nichtgebrauch und nicht in den Missbrauch seiner Freiheit setzt, da ja doch die dem Menschen von den Materialisten angedichtete Materialität, d. i. Selbstlosigkeit, nur ein Pium desiderium ist, um ihm die Pein und Qual der Selbstsucht auszureden, welche letztere das Thier freilich nicht kennt, in dem die Lebensquelle selbst nicht, wie in der intelligenten Creatur, zur Qual werden kann.

Den gänzlichen Beifall aller Gutgesinnten wird endlich die Schilderung erlangen, welche der Verfasser von einem gottergebenen Gemüth gibt, so wie von der Impotenz, die das selbstische (selbstsüchtige) Forschen wie Thun nothwendig begleitet, und von der Unseligkeit jener, welche ihr Herz (Gemüth) im Herzlosen (äusserer herzloser Natur), oder im positiv Herztödtenden (Bösen, als Geist) zu gründen suchen.

Das vierte und letzte Buch handelt vom Verhältniss der Wahrheit zum Menschen. Diese Wahrheit, sagt der Verfasser, drängt sich theils dem Menschen nothwendig (nöthigend) auf, und zwar, wie er sich hier nichtconform mit seiner frühern Deutung der Nothwendigkeit ausdrückt, als Natur, theils bietet sie sich frei dem freien Menschen an. Recens. kann nun dem Verfasser nicht beistimmen, wenn derselbe dieses freie Anerbieten erst im Gesetz nachweisen zu können meint, d. h. denn doch in Wahrheit in jenem Ausdruck des göttlichen Willens*), welcher nur

zu Stande kömmt, oder es bleibt hier immer nur beim Wollen des Entzweitseins, und eben dieses Suchen des Todes und Nichtfinden macht die Qual einer solchen Creatur.

*) Um das Denken an einen Gesetzgeber von sich und Andern ab- und fern zu halten, liessen die neuern moralischen Gesetzeseifrer und Pharisäi sich es angelegen sein, den unmittelbaren Erweis eines wollenden Gottes im moralischen oder Willensgesetz zu verdunkeln oder zu ignoriren.

dann eintritt, wenn der menschliche Wille bereits aus der Liebe (Einwilligkeit mit Gott) herausgetreten ist, und wobei also der göttliche Wille als letzteren beschränkend und hemmend sich kund gibt. Dem Gerechten (Liebenden) ist nämlich, wie der h. Paulus sagt, kein Gesetz gegeben, und der Liebende ist darum gesetzfrei wie Gott selber, obschon weder gesetzlos, noch gesetzwidrig. Der Mensch, als sich-selbst-bewusst-seiend, bedarf ferner nicht bloss, wie der Verfasser meint, eines gegenständlichen (objectiven) Haltpunctes, sondern auch eines subjectiven Stütz- oder Bewegungsgrundes, wie denn Niemand (nach der Schrift) zum Sohne kömmt, es sei denn, dass er sich den Vater zu ihm ziehen lasse, weil der Suchende hier derselbe, als der Gefundene oder Sich-finden-lassende ist oder, wie die christliche Religon als vollendete und vollendende Religion lehrt, dieselbe Wahrheit der Geber und der Empfänger, der Gesetzgeber und der Gesetzerfüller in uns ist. Dieser Wahrheit dienend sind wir übrigens, wie der Verfasser bemerkt, mit ihr im Bunde, ihrem Dienst hingegen uns rebellisch entziehend, an sie gebunden. Mit gleichem Rechte bemerkt ferner der Verfasser, dass aller Missbrauch und Nichtgebrauch der Naturmanifestation von jener Verfinsterung des Verstandes ausgeht, von welcher der Apostel (an die Römer) spricht, und welche nicht mehr im Stande ist, ein Werk und ein Selbstloses, somit auch Unselbständiges für ein solches anzuerkennen und von einer Ursache als selbstischem Wirker zu unterscheiden. Der Verfasser geht aber zu weit, wenn er glaubt, den Materialismus damit zu stürzen, dass er die Existenz eines (wenn schon vergänglichen) Wesens dieser Materie aus dem Grunde leugnet, weil letztere ja (nach Kant) sich in ein Spiel (substanzloser) Kräfte auflösen lasse.

Der Verfasser macht mit mehreren Gründen einleuchtend, dass eine solche Natur, wie diese materielle, welche sich nicht selbst zu manifestiren vermag, sondern nur manifestirt wird, höchstens nur eine der Deutung bedürftige Hieroglyphenschrift (nicht Wortschrift) des schaffenden Wortes an den Menschen sein könne, und dass des letzteren intellectueller Keim, falls ihn keine andere directe geistige Reaction ab origine berührt hätte und fortwährend

berührte, für immer unerweckt geblieben wäre, und sich eben so wenig fortwährend in dieser Erweckung erhalten hätte, so wie ein Kind in Gesellschaft von Taubstummen nicht reden und somit auch nicht denken lernen könnte*).

Trefflich schildert der Verfasser die Erbärmlichkeit jener Verstockten und Vornehmen oder, wie sie meinen, Gebildeten, welche gegen jede wahrhafte, d. i. directe Geistesmanifestation protestiren, ob sie schon statt eines vernünftigen Grundes dieses Protestirens nur ihre theoretische und praktische Unvernunft uns vorzubringen vermögen, und obschon sie, wie wir alle, tagtäglich, ja stündlich das Brod dieser Manifestation essen, indem sie mitten in ihr und von ihr, d. i. in der Gesellschaft leben, welche ihr Werk ist und in welcher sie fortlebt. Der Verfasser bemerkt zugleich, dass das dermalen bei dem grössern Theil dieser Religionsverächter zur Maxime gewordene heuchelnde halbe Anerkennen einer solchen Manifestation ungleich schlimmer, als das ganze offenherzige Leugnen derselben ist, weil nämlich die entschlossenen und offenherzigen Religionsfeinde, auf ihre Macht trotzend, die Wahrheit doch an sich heran kommen und hiermit offenbar werden lassen, wogegen jene Modérés (ein mot de ralliement alles Schlechten und Miserablen unserer Zeit) zu feige, dieser Wahrheit in offenem Kampfe zu begegnen, auf alle mögliche Weise das Zur-Sprache-kommen derselben zu hindern und zu ersticken, und hiemit den Sieg der Wahrheit — weil ihren Streit — unmöglich zu machen sich befleissen.

Der Verfasser gibt ferner die Bedingnisse für die Anerkennung der geoffenbarten Wahrheit bis zu ihrem Culminationspunct, d. h. bis zur Offenbarung des Gott-Menschen an, und erläutert jenen Spruch: dass Er nur denen, die Ihn frei aufnehmen, jene Macht wieder gibt, Gottes Kinder zu werden, welche Macht der erste Adam bekanntlich der Menscheit verscherzte, und welche nur ein zweiter himmlischer Adam ihr wieder erobern konnte.

*) Vergl. Die Fundamentalphilosophie in genetischer Entwickelung &c. Von Dr. I. Fr. Imm. Tafel, I, 44 ff. H.

Bei Gelegenheit dessen, was der Verfasser vom heiligen Ternar als gleichsam der göttlichen Societät sagt, macht Recens. folgende, so viel er weiss, noch nicht vorgebrachte Bemerkung, dass nämlich der Begriff einer Person oder Persönlichkeit, man mag diesen uncreatürlich, oder creatürlich nehmen, man mag denselben auf die geschiedenen Actionscentra *), eines und desselben Wesens, oder auf den Bezug eines solchen einzelnen Wesens, z. B. eines Menschen zur Gesellschaft, anwenden, immer auch jenen einer in einer Einheit befassten, aus ihr hervor- und in sie eingehenden Mehrheit mit sich bringt; mit andern Worten: dass eine Person in abstracto, d. h. ohne Bezug auf éine andere oder auf mehrere andere Personen nicht denkbar ist, wie denn z. B. der einzelne Mensch seine Persönlichkeit in der Abstraction von andern (von der Gesellschaft) verlieren würde. Was endlich der Verfasser im letzten Capitel („Triumpf der Wahrheit"), der Schriftlehre gemäss, von dem Satan sagt, dass er nämlich erst Gottes Geschöpf gewesen sei, ehe er sein eigenes habe werden wollen, ist in völligem Widerspruch mit seiner frühern, bereits gerügten Behauptung, dass der Teufel kein creatürlicher, ja kein persönlicher Geist sei.

*) „In essentia unitas, in personis proprietas" singt die Kirche.

X.

Ueber die

Freiheit der Intelligenz.

Eine akademische Rede

bei Eröffnung der Ludwig-Maximilians-Universität in München.

1826.

München.

Gedruckt in der M. Lindauer'schen Hofbuchdruckerei. 1826.

Man braucht in unsern Zeiten nur das Wort: „Freiheit der Intelligenz“ oder vielmehr „Freiheit ihrer Bewegung in der Societät“ auszusprechen, um sofort zwei sich entgegengesetzte Parteien zu erregen, von denen die eine, welche sich die liberale nennt, eben so ungestümm und unbedingt auf die Herstellung dieser Freiheit, als die andere Partei — die nichtliberale — auf Unterdrückung oder Niederhaltung derselben, dringt. Obschon uneinig unter sich sind nun beide diese dominirenden oder wenigst um die Weltherrschaft sich streitenden Parteien doch in éiner Hauptsache einig, nämlich in der Nichtkenntniss oder Nichtanerkennung der wahren Freiheit, und es tritt folglich hier der Fall ein, welcher eigentlich bei jedem unvernünftigen Streite nothwendig eintreten muss, dass es nämlich zur gründlichen Schlichtung dieses Streites kein anderes Mittel gibt, als den beiden streitenden Parteien gemeinsamen Irrthum, den falschen Begriff, den sich beide von der Freiheit der Intelligenz machten, anzugreifen, und den Liberalen die Nichtigkeit ihrer Hoffnung, den Unliberalen jene ihrer Furcht zeigend, beide vorerst gegen sich aufzubringen. Von den vielen und gründlichen Verheerungen Umgang nehmend, welche dieser falsche Freiheitsbegriff — der Popanz unserer Zeit — in der religiösen und bürgerlichen Societät anrichtete, will ich hier vorzüglich auf diejenigen aufmerksam machen, welche derselbe auf wissenschaftlichem Grund und Boden damit veranlasste, dass er die völlige wechselseitige Entfremdung und selbst Opposition der Religion und Wissenschaft herbeiführte, weil man, durch diesen falschen Freiheitsbegriff getäuscht, einerseits die Freiheit der Intelligenz durch die Religion, andererseits letztere durch erstere gefährdet hielt. Eine Entfremdung und Opposition, welche sich der Wissenschaft (Philosophie) nicht minder schädlich erwies, als der Religionsdoctrin,

weil es 1) gewiss ist, dass, falls die Religion nicht in die innerste Region des Gedankens eindringt, die Verbrechen des Denkens weder gerügt noch gesühnt werden können, so wie, dass 2) diese Philosophie, durch ihre Abgeschlossenheit von den Tiefen der Religion, sich auf einem bornirten und niedrigen Standpunct haltend, nothwendig, wie die Erfahrung lehrte, sich verflachen musste, wogegen sie in jene Tiefen eingehend auch selbst tiefer zu wurzeln und höher sich zu erheben, sich befähigt gefunden haben würde.

Meiner Ueberzeugung gemäss schreibt sich nun dieser irrige Freiheitsbegriff einestheils von der Verkennung der sämmtliche Intelligenzen organisch zu associiren strebenden Natur der Vernunft her, anderntheils von einer Vermengung des die intellectuelle Freiheit in ihrer Bewegung nothwendig innerlich wie äusserlich begründenden und sichernden Princips mit einem dieselbe hemmenden, und ich achte darum folgende kurze Beleuchtung dieser beiden weit verbreiteten Grundirrthümer unserer Zeit Ihrer Aufmerksamkeit um so minder unwerth, als mir diese Beleuchtung der socialen Natur der Vernunft ein schickliches Thema für die Eröffnung unserer Universität, somit für die Begründung eines neuen Vereins von Gelehrten in unserm Vaterlande scheint.

Was nun vorerst die sociale oder associirende Macht und Natur der Vernunft oder Intelligenz betrifft, welche eben so sehr die Societät von der Despotie einzelner Doctrinen oder Meinungen, als von deren Anarchie zu bewahren strebt, so widerspricht es, wie Hegel bemerkt, der vernünftigen Natur des Menschen, nur ein Einzelner (im Denken, Wollen und Schaffen) zu sein, und somit auch seine Ueberzeugung in sich zu verschliessen, weil diese Natur den gemeinschaftlichen Bestand des Einzelnen mit allen andern seiner Gattung verlangt „in der Verwirklichung eines gemeinsamen, centralen Selbstbewusstseins, welches alle einzelne selbstbewusste Wesen in sich gründend von einander frei macht, und welches sich nothwendig in einer centralen oder centralisirenden Doctrin ausspricht.“ Dass es nun in der Natur jeder Bewegung der Intelligenz liegt, sich zu gemeinsamen und zu socialisiren, drückt schon der Satz aus: Scire nihil est, nisi sciant

et alii! womit nämlich gesagt ist, dass dem Menschen auch an seiner völligsten Privat- oder individuellen Ueberzeugung in jedem Zweige des Erkennens doch keineswegs und so lange nicht genügt, als diese seine Ueberzeugung sich nicht auch als jene der Societät bewährt*), so wie dem Künstler es nicht genügt, seine Idee in sich erzeugt zu haben, sondern derselbe nothwendig ihre äussere öffentliche Darstellung anstrebt. Absolut wahr ist nämlich, was nicht bloss mir oder mehreren, sondern was allen wahr ist, und wenn schon zur Zeit nicht alle diese allgemeine (katholische) Wahrheit anerkennen, so besteht doch der Imperativ dieser allgemeinen Anerkennung ungeschwächt fort; ein Imperativ, welcher dem einzelnen Menschen nicht nur die gänzliche Aufgabe seiner Subjectivität zur Pflicht macht, damit er im Innersten sich mit der Wahrheit geeint wisse, sondern welcher von ihm zugleich die Herstellung und Aufrechthaltung des äussern (socialen) Zeugnisses derselben Wahrheit verlangt, wie denn der Apostel nicht jenen Menschen selig preiset, der die Wahrheit nur in seinem Herzen bekennt, sondern jenen, der sie zugleich mit dem Munde, d. i. öffentlich, ausspricht. — Wenn übrigens die sociale Function der Vernunft bis dahin minder klar als es sollte anerkannt ward, so hat man diese Nichtkenntniss wohl vorzüglich jener des Gesetzes der Innewohnung derselben in der intelligenten Creatur zuzuschreiben. Letztere (der Mensch) ist nämlich nicht die Vernunft, sondern er hat sie nur, oder er hat sie nicht, je nach-

*) Nicht also gegen den Proselytismus als solchen, sondern gegen die schlechte Art und Weise desselben hat man sich zu verwahren, weil es unvernünftig ist, dem Menschen gebieten zu wollen, dass er seine Ueberzeugung lediglich nur für sich behalten solle. — Da übrigens der Mensch als intelligente Creatur nichts lediglich von und für sich hervorbringt, sondern das Leben, die Liebe und das Wissen nur empfängt, um es wieder mitzutheilen, und lediglich in diesem ungehemmten freien Empfangen und Geben die Continuität seines eigenen Seins (seiner Reproduction) erhält, so muss nothwendig jede Hemmung jener Circulation als Hemmung seines eigenen Seins sich bemerklich machen, und so sehen wir denn den Menschen, falls er allein (von sich und für sich) nur wissen will, demselben Idiotismus anheimfallen, welchem er anheim fällt, falls er allein lieben und die empfangene Liebe in sich beschliessen, d. i. auch hier wie dort die drei Personen der Societät in seiner einzelnen (als Monodram) agiren will.

dem er der absoluten, göttlichen, allein seienden Vernunft theilhaftig wird oder nicht. Wenn nun schon behauptet werden muss, dass die Vernunft als Anlage zu dieser Theilhaftwerdung in allen intelligenten Creaturen disseminirt sich befindet, so tritt dieselbe doch als wirkliche und wirkende Macht (objectiv, somit als Autorität für Jeden und für Alle) weder im einzelnen Menschen als solchem, noch in einem blossen Aggregate solcher einzelnen Menschen, sondern nur da hervor, wo wir diese mehreren Menschen sich in eine socialorganische Einheit formiren sehen *), sei es nun in die Einheit einer Familie, eines Stammes, eines Volkes (Zunge), sei es in die mehrerer (aller) Völker als éiner Gemeine (Kirche). — Wie nun aber eine organische Union nicht ohne Subordination (des Leibes oder der Peripherie seinem Haupt oder Centrum) statt finden, d. h. wie eine solche Union nicht akephal sein kann, und wie die Schrift selbst den Logos als Oberhaupt vorstellt, unter welchem alles, was im Himmel und auf Erden ist, organisch (vernünftig) befasst werden soll (ad Ephes. 1, 10.); so ergibt sich, dass der Begriff der Vernunft so wenig jenem einer Autorität widerspricht, dass vielmehr beide als Gestirne sich uns zeigen, welche über dem Horizont unseres Geistes nur zusammen auf- und nur zusammen untergehen können; indem, nach dem eben nachgewiesenen Gesetze der Innewohnung der Vernunft, jeder einzelne Mensch sich dieser entzieht, so wie er sich einer jener organischen socialen Einheiten entzieht, womit die aus der Begründung durch letztere sich herauszusetzen strebende Vernunft des einzelnen Menschen zur antisocialen und autoritätslosen Unvernunft sich verkehrt und herabsetzt; endlich ergibt sich aus dem Gesagten, dass jeder gegen Autorität überhaupt eingelegte Protest nur gegen die falsche und usurpirte Autorität und gegen deren Missbrauch vernünftiger Weise gemeint sein kann. — Denn freilich würde es ein arger Missbrauch dieser Autorität sein, falls man sie im heidnischen und nicht im christlichen Sinne nehmen

*) D. h. in einen socialen Leib (corps), womit der Begriff des Esprit de corps klar wird, indem es sich zeigt, dass der sociale Spiritualismus, welcher einen Geist ohne Leib (eine innere Kirche z. B. ohne eine äussere) statuirt, eben so falsch ist, als der eigentlich psychische.

wollte, nämlich im Sinne einer absoluten Unterwerfung des Leibes unter sein Haupt, wo dieses keinen Herrn und kein Gesetz über sich anerkennt, und nicht im christlichen Sinne, wo beide, Haupt und Leib, dadurch wieder von einander frei und einander gleich *) werden, dass sie beide einem und demselben Höhern und Höchsten untergeordnet werden, welchem das Haupt sowohl als der Leib, jenes herrschend, dieses dienend, dient und gehorcht, so dass es eigentlich nirgends der einzelne Mensch mehr ist, welcher bloss seines Gleichen, einem andern einzelnen Menschen, folgt, dient und glaubt. Ich habe übrigens bereits bei einer anderen Gelegenheit nachgewiesen, wie das Christenthum auf solche Weise die Societät befreite **), wie seit seinem Eintritt in die letztere das Herrschen zum Dienen, das Beherrschtwerden zum Bedientwerden sich umgestaltet hat und wie selbst jede Krone in dieser Hinsicht zur Dornenkrone geworden ist. — Hat man nun aber

*) So steht überall in der Schöpfung das éine Geschlecht, wie überhaupt das éine Glied des polarischen Gegensatzes zwar unter dem andern, aber diese Subordination wird im Act ihrer Conjunction, d. i. ihrer beiderseitigen Unterordnung unter ein und dasselbe ihnen beiden Höhere wieder zur Coordination ausgeglichen, und wer folglich die Subordination (Ungleichheit) der sich zu vereinenden Gegensätze aufhübe, würde eben so ihre Ausgleichung durch und in ihrer Conjunction unmöglich machen, als er dieses letztere durch Aufhebung ihrer beiderseitigen Subordination unter ein und dasselbe Höhere bewerkstelligen würde. So ist z. B. der intelligenten (selbstischen) Natur und Creatur die nichtintelligente oder selbstlose (dem Himmel die Erde, der Seele der Leib, eigentlich dem Geist die Seele, dem Mann das Weib) zwar subordinirt, aber beide sind wieder éinem und demselben Gott (Schöpfer beider) subordinirt, und nur in dieser Subordination in Eintracht oder ausgeglichen. So wie die intelligente Creatur eben darin, dass sie sich von ihrer eigenen wie äusseren selbstlosen Natur eben so wenig loszumachen, als letztere der unmittelbaren Subordination unter Gott zu entziehen vermag, jene Reaction gegen ihre Selbsterhebung gegen Gott findet, die sich in der Societät nicht minder bemerklich macht.

**) So sagte schon Tertullian von seinem Kaiser: Dicam plane imperatorem dominum. Caeterum liber sum illi. Dominus enim meus est Deus omnipotens et aeternus, idem qui et ipsius. — Die heidnische Freiheit verhält sich übrigens zur christlichen, wie die heidnische Humanität zur letzteren, wonach sohin der Begriff der Humanität, wie ihn die Schule auffasst, zu rectificiren ist.

die organisch-associirende Function der Vernunft, so wie ich sie hier zwar nur mit kurzen Zügen darstellte, begriffen, so sieht man auch ein, dass, so wie die wechselseitige Freiheit und Selbständigkeit jedes einzelnen Gliedes eines Organismus von und gegen jedes andere (unbeschadet ihrer relativen Subordination und Coordination, weil durch diese eben vermittelt) mit ihrer Einigung (ihrem Verband oder Zusammenhang) identisch ist *), dieselbe Identität des Einverständnisses und der wechselseitigen Selbständigkeit auch für die Gemeinschaft der Intelligenzen in ihrer Subordination und Coordination gilt; wie denn die öffentliche Ueberzeugung der Societät die individuelle oder private aufrichtet, begründet und befreit, anstatt sie, wie man gewöhnlich vorgibt, zu binden und niederzuhalten, und durch diese Vermittelung des Einzelnen durch das Allgemeine nur eine Bewährung des ersten zu Stande kommen soll. — Dem Gesetze des Christenthums: date et dabitur vobis, d. h. dem Gesetze jeder vernünftigen Gemeinschaft steht daher der eben so wahre Satz entgegen: „Nimmst du (entziehst du) dich der Gemeinschaft (im Erkennen, Wollen und Wirken), so nimmt auch diese dich dir, und dieses immer erneute tantalische Sichsetzen gegen die Gemeinschaft, weil immer wieder Aufgehoben-werden von ihr macht eben die Continuität der Selbverzehrung (Etisie) eines solchen selbsüchtigen Separatisten, so wie umgekehrt das sich immer erneuernde Selbstaufheben (Sich-lassen) in der und an die Gemeinschaft, und das immer wieder Sichgegeben- oder Gesetzt-Werden von ihr, die Continuität der Substanzirung als Einverleibung des Einzelnen ins gemeinsame Eine macht **). — Von diesem hier nachgewiesenen Gegensatz einer freien und einer unfreien Verbindung der Gliedmassen eines Organismus, so wie der Individuen einer Societät finden wir eine nachdenkenerregende Erläuterung

*) So wie die freie, weil von innen aus oder von oben gehende Verbindung (amor seu unio descendit) nachlässt, so tritt die nur äussere Zwangsverbindung hervor, welche in dieser Abstractheit von jener innern (der Liebe) nothwendig unfrei, drückend und spröde sich zeigt.

**) Nur wer sein einzelnes Leben an die Gemeinschaft verliert, der wird es in ihr finden.

an jener physiologischen Entdeckung, gemäss welcher die einzelnen Glieder des Thierkörpers nur darum nicht von einander völlig frei (jedes für sich beweglich) sind, und gemäss welcher diese freie Selbstbeweglichkeit nur darum in dem menschlichen Körper beobachtet wird, weil dieser aufrecht steht, nicht aber jener. Denn es ist dasselbe Aufgerichtetsein oder dieselbe Aufrichtigkeit im höheren Sinne, welche auch die Kräfte (Glieder) der Intelligenz frei macht, so dass die Worte: Aufrecht, Recht, ὀρθός, Orthodoxie, Orthosophie &c. hier ihre wahre Bedeutung erhalten, das: sursum corda (ad Dominum) das Gesetz für alle freien Verbindungen ausspricht, und der Begriff des Rechtes selbst somit religiösen Ursprungs (als Richtung zu Gott) sich erweiset.

Indem ich mich nun zur Beleuchtung eines zweiten Irrthums wende, nämlich jenes, welcher die unvernünftige Vorstellung einer Freiheit ohne Begründung an's Licht brachte, und das Begründende dieser Freiheit mit dem sie Hemmenden vermengt, will ich nur noch in Bezug auf den soeben entwickelten Begriff der Autorität *) folgende zwei Bemerkungen Ihrem weitern Nachdenken anheimzustellen mir erlauben. Es ist nämlich erstens nicht zu leugnen, dass jeder in die Gesellschaft eintretende (in ihr erwachende) Mensch eine solche Autorität oder öffentliche Ueberzeugung schon vorfindet, sie also so wenig erst zu machen hat, als er sie igno-

*) Was ein einzelner Mensch nicht von sich hat, (Autorität über alle andern) das haben alle zusammen auch nicht, und diese Autorität kann darum so wenig durch Delegation oder Summirung (Stimmenzählen) zu Stande kommen, als wenig die Summe aller nicht selbständigen (nicht in sich ruhenden, folglich schweren) Körper einen selbständigen (in sich ruhenden, folglich nichtschweren und tragenden) Körper gibt, wenn schon die Physiker noch das Gegentheil meinen, oder so wenig, als die Summe aller Geschöpfe (wie die Pantheisten glauben) einen Schöpfer gibt. Das Centrum ist nämlich nicht die Summe aller Peripherie-Puncte, sondern steht als Inbegriff der letzteren über ihnen; und der Apostel sagt darum: „Omnis potestas (auctoritas) a Deo (auctore)“ und nicht: a Populo. Wie die selbstlose Natur nicht allein (ohne Gott) enstand und besteht, so auch die menschliche Gesellschaft nicht. Gegen diesen Grundsatz der religiösen Societäts-Philosophie (universus moralis mundus a Deo) protestirt nun die irreligiöse Societäts-Philosophie, indem sie die Behauptung aufstellt: universus moralis mundus ab Homine.

riren kann, obschon er auf sie nicht zu hören oder hörlos *) sich ihr zu entziehen vermag, welcher Entziehung und welchen Abfalls er sich als eines freien Actes, so wie der Motive desselben jedoch wohl bewusst ist und bleibt. Sodann muss zweitens bemerkt werden, dass, wenn die Vernunft des Menschen nur in ihrem gemeinsamen (centralen) Einverständniss aufzugehen vermag, diese Centrirung aber ihre innere und äussere Begründung (als Autorität) voraussetzt, letztere freilich nicht wieder der subjectiven Einsicht oder dem Privaturtheil und Belieben jedes Einzelnen unterworfen, sohin ein blosses Ergebniss des letztern sein kann und darf. —

Dass die Freiheit der Intelligenz nicht ohne eine Begründung und zwar nicht ohne innere und äussere Begründung zugleich denkbar ist, habe ich bereits früher bemerklich gemacht. Aber jede Begründung bringt als Gesetzlichkeit den Begriff einer Bestimmung, Negativität oder Schranke bereits mit sich **), welche Wahrheit auch der Dichter mit den Worten ausspricht:

„In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
„Und das Gesetz nur kann die Freiheit geben!“

Der Begriff der Freiheit der Creatur als einer Gabe ist indess bis dahin schier allgemein unklar und unganz erfasst worden, weil man jenen ihrer Begründung insofern unvollständig erfasste, als man nur den einen, negativen Theil letzterer, nicht aber auch den positiven Theil (die Gabe der das Gesetz erfüllenden Kraft) beachtete. Eben diese Nichtbeachtung des positiven Theils der Begründung jeder Freiheit ***) ist es, welche seit

*) In mehreren Gegenden Bayerns heisst ein hörloser Mensch ein toller Mensch, so wie auch der taube Haber in Frankreich avoine folle heisst.

**) Diese Schranke gibt sich aber auch als solche oder als Zwang nur in der äusseren, nicht in der inneren Begründung kund, und zwar nur gegen jene Creatur, welche bereits ihrer inneren Begründung sich entzog. Die das Gesetz erfüllende Liebe hebt darum den Zwang des Gesetzes auf, weil sie als innerlich über jenem steht. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

***) Man käme freilich am leichtesten und wohlfeilsten weg, falls es zur Begründung der intellectuellen und bürgerlichen Freiheit und Wohl-

Pelagius jenen falschen Begriff der Freiheit aufbrachte, mittelst dessen man die Moral von der Religion (Gabe oder Gnade) erst los machen, und dann, als lediglich durch den negativen Begriff des Gesetzes begründbar, als eine selbständige Doctrin gegen letztere behaupten zu können vermeinte, bis man endlich in unsern Zeiten so weit ging, eine völlig antireligiöse, und zwar nicht etwa eine bloss deistische, sondern selbst eine atheistische Moral aufstellen zu wollen, wie denn unsere Autonomen sowohl die Nothwendigkeit einer Gabe zur Erfüllung des Gesetzes leugnen, als auch dieses Gesetz selbst nicht für ein uns von einem höhern, folglich von uns unterschiedenen Wesen Aufgegebenes, sondern für ein Selbstgemachtes und Selbstsichgegebenes declariren. — Dies ist aber eine alle Religiosität und Moralität radical zerstörende Irrlehre *), welche wenigst nicht so leicht sich verbreitet haben würde, falls es den Theologen unserer Zeit gelungen wäre, den dermaligen Zustand der Verderbtheit und Impotenz unserer menschlichen Natur im Gegensatze eines vergangenen, primitiven, unverdorbenen oder Unschuldstandes, so wie in jenem eines künftigen Zustandes der Vollendung (status gloriae) in ein helleres Licht zu setzen. Es lässt sich nämlich unschwer nachweisen, dass der intelligenten Creatur in ihrem primitiven Zustande kein Gesetz aufgegeben sein konnte, ohne dass ihr zugleich die zu dessen Erfüllung erforderliche Lust und Kraft als freie Gabe zur freien Annahme dargeboten ward, und dass es folglich nur ihre

fahrt mit dem negativen Theil derselben, d. i. mit einer Gesetzesbestimmung, schon gethan wäre. — Uebrigens wird durch diese Darstellung klar, warum es uns bisher an einer genügenden Theorie der Freiheit der intelligenten Creatur gebrach, weil man nämlich 1) die Nothwendigkeit einer äusseren Begründung zugleich mit einer inneren nicht klar einsah, 2) weil man häufig das innerlich oder äusserlich Hemmende der Freiheit mit dem sie Begründenden vermengte, und weil man 3) den positiven Theil der inneren wie der äusseren Begründung über dem Negativen, das Geben, Bekräftigen und Erfüllen über dem Nehmen und Beschränken ausser Acht liess.

*) Schon Leibniz sagte, dass die letzte Häresis der Atheismus sein werde. (Vergl. Fr. H. Jacobi's Werke (1816) III, 199 ff. Lichtenbergs vermischte Schriften I, 166. H.)

eigene Schuld, und ihr eigenes Werk ist, wenn ihr nun, nachdem sie von jener Gabe (Gnade) zur Erfüllung des Gesetzes freiwillig keinen Gebrauch gemacht hat, diese als der positive Theil der Begründung ihrer Freiheit sich ihr entzog, und somit nur der negative Theil derselben, (der Imperativ des Gesetzes als Sollthun und Sollhaben) ihr zurückblieb *). Da nun aber unsere Moralphilosophen diesen unsern dermaligen zweiten Zustand für den primitiven oder normalen nehmen, so können sie auch keinen andern Gott, als höchstens den gesetzgebenden für den Menschen statuiren (lex est res surda et inexorabilis), und der helfende, Kraft und Leben gebende Gott der Christen (die göttliche Charis) muss ihnen nicht nur als ein nichtnatürliches oder übernatürliches Wesen erscheinen, sondern sogar als ein widernatürliches, jener, ich möchte sagen, wahrhaft christlichen Definition des Heiden Plinius entgegen: „Deus est mortali juvans mortalem!“ — Wenden wir das hier Gesagte auf den Begriff des Dogma als einer Central-Doctrin an, so wird sogleich klar, dass, falls man dasselbe auch nur von seiner negativen Seite, als inamovibles Gesetz der Intelligenz, betrachtet, ein solches Dogma oder eine solche Centraldoctrin darum doch keineswegs und so wenig als ein die freie Entwickelung der Intelligenz Hemmendes betrachtet werden kann, als wenig die Inamovibilität des Urbildes eines Organismus das freie Wachsthum desselben hemmend betrachtet wird. Sodann wird aber auch hieraus begreiflich, wie die Freiheit des Erkennens so wenig, als jene des Wollens und Schaffens durch das Gesetz im engern Sinne allein und ohne eine positive Gabe (hier der Erleuchtung) vollständig begründet wird, so wie es gewiss ist, dass das Dogma nicht nur unsere Erkenntniss gesetzlich bestimmt, sondern ihr auch Licht gibt, und dass, wo dieses nicht der Fall ist, der Mensch diesen Mangel der Erleuchtung nur sich selber zuzuschreiben hat, indem er selber sich dem Zugange jenes Lichtes verschloss, welches im primitiven Zustand

*) Suo modo wiederholt sich dieser Vorgang bei jedem einzelnen seiner Unschuld verlustig werdenden Menschen, sowohl was sein Wollen, als was sein Erkennen betrifft.

ihm offen stund. — Nur in Folge des bisher nachgewiesenen Irrigen und Falschen in dem herrschenden Begriffe der Freiheit und Intelligenz konnte es endlich dahin kommen, dass selbst wissenschaftliche Theologen sich jenen famösen, bis dahin unerhörten Gegensatz des Rationalismus und Supernaturalismus, als ob es mit ihm seine volle Richtigkeit hätte, gefallen liessen, da es ihnen doch leicht gewesen sein sollte, die diesem Gegensatz zum Grunde liegende unlogische und unvernünftige Confundirung des Uebernatürlichen oder, wenn man will, der Creatur Uebervernünftigen (Transscendenten) mit einem Widernatürlichen oder Widervernünftigen nachzuweisen. Was nämlich über meine Erkenntniss, mein Vermögen oder meine Natur ist, das ist darum so wenig wider oder gegen dieselben, als wenig die Lebensgesetze, welche doch unleugbar über den anorganischen stehen, gegen letztere sind, als wenig der in seiner Vollendung naturfreie (nicht etwa naturlose) creatürliche Geist, indem er als solcher zwar übernatürlich (supranatural), darum widernatürlich ist, oder endlich als wenig Gott, als Vollender und Integrator der Natur, über dieser seiend, wider und gegen sie ist. Gott, sagt Tauler, ist ein Vollender, nicht ein Zerstörer der Natur. Auf demselben Missverständnisse beruht denn auch, um es hier im Vorbeigehen zu bemerken, jener alte immer wiederkehrende Gegensatz des Glaubens und Wissens, welchen bereits Thomas von Aquino mit den Worten aufhob: „Nemo credit contra rationem, quia veritas veritati non contradicere potest;“ so wie dasselbe früher Augustinus gethan mit der Behauptung: „Nemo credit nisi volens.“ Der Mensch weiss nämlich auch nicht wollend und sohin findet zwischen seinem unwillkürlichen Wissen und freiwilligen Glauben eigentlich nie ein Widerstreit statt (obschon er sich und Anderen häufig einen solchen Widerstreit weiss machen will), wohl aber zwischen seinem Glauben und Glauben; woraus folgt, dass die Religion oder Kirche, den Glauben des Menschen in Anspruch nehmend, nicht die Aufgabe seines wahrhaften Wissens, sondern nur jene eines anderen (schlechten) Glaubens gegen einen guten Glauben von ihm fordert *). Es

*) Mit den Worten: „Rationabile sit obsequium vestrum“ hat der Apostel

verhält sich folglich mit dem Glauben, wie es sich dem Gesagten gemäss mit der Autorität verhält, indem gleichfalls das Negiren der einen Autorität nur das Affirmiren einer anderen bezweckt. —

Wenn ich übrigens bisher der vernünftigen Freiheit der Bewegung der Intelligenz in der Societät das Wort sprach und nachwies, wie sich dieselbe mit der freien Entwickelung der Religiosität allerdings verträgt *), so bin ich doch weit entfernt, den Zustand der Anarchie und Losgebundenheit aller Meinungen und Doctrinen (denn auch das Verbrechen hat nun seine öffentliche Doctrin und sein gedrucktes System), in welchen die Societät dermalen hineingerathen ist, nicht für ein schreiendes Uebel derselben und für das Scandal unserer Zeit anzuerkennen, muss aber zugleich mit einem geistreichen neueren französischen Schriftsteller (dem Herausgeber des Catholique) bemerken, dass, da dieses Uebel bereits geschehen ist und sich in seinem ganzen Umfange verbreitet hat, unsererseits nichts Wirksameres dagegen mehr unternommen werden kann, als dass wir uns eifrig bestreben, aus diesem einmal vollbrachten Bösen ein neues wahrhaft Gutes wieder hervorzuführen, d. i. für die wahre Doctrin eine tiefere Begründung und folglich siegreichere Erhebung, als bis dahin geschah, zu bereiten. Ein Bestreben, an dessen Gelingen wir, falls wir dem Wahlspruche unsers allverehrten Monarchen getreu „das" Wahre und Rechte mit Beharrlichkeit und Eintracht zu verfolgen, um so minder zweifeln können, als wir hiemit, der Assistenz Gottes gesichert, uns zu Seinen Mitwirkern (ministri) erheben; weil es ja eben das Thun Gottes ist, das Böse zum Guten, den

bereits der legalen Opposition ihren Standpunct und ihre Schranke angewiesen. Reformatio (Protestatio) fiat intra Ecclesiam.

*) Nur im Vorbeigehen bemerke ich hier, dass die Freiheit der Intelligenz in jeder ihrer Bewegungen (somit sowohl in Bezug auf den religiös-kirchlichen, als scientifischen Verkehr) sich mit keiner Territorialbeschränkung verträgt; eine Beschränkung, welche die intellectuelle Verarmung jener Nationen, gegen welche sie geltend gemacht wird, nothwendig bewirken muss; da aber auch hier der Spruch gilt, dass nur der Geist, nicht die Masse es ist, welcher eine Nation kräftig macht, so muss ihre intellectuelle Verarmung nothwendig auch ihre politische Schwäche herbeiführen.

Irrthum zur Manifestation der Wahrheit, zu wenden, und man in dieser Hinsicht sagen muss, dass, so wie der Böse als solcher eigentlich nie ist, nämlich nur immer nieder- und zurückgehalten bleibend im lediglich subjectiven tantalischen Streben, wirklich d. h. der absoluten Allwirklichkeit theilhaft zu sein; auch das Böse, als solches, d. i. als letzter Zweck eigentlch nie geschieht, weil es sich immer zum Mittel eines geförderten Guten verkehrt *). Als die Societät zur Zeit des Verfalls der römischen Weltherrschaft einer gänzlichen Verwesung heimzufallen drohte, da hatte man allerdings Grund an der Wiederbelebung und Wiederauferstehung derselben zu verzweifeln, weil niemand in dieser anscheinenden Gottesferne den helfenden und errettenden Gott so nahe sich zu denken vermochte, als Er es doch wirklich war, wie Er denn mitten in der tiefsten Nacht und über dem Chaos der Societät als eine neue Sonne aufging. Jetzt aber, nachdem diese Sonne bleibend am Himmel steht, wenn auch neuerdings durch finstere Erddünste unserem Auge verhüllt, würde es feiger und unvernünftiger Unglaube sein, falls wir, uns der Verzweiflung neuerdings überlassend, unseren Glaubensmuth nicht an der vielmal bewährten, und aus den Tiefen unserer Religionsdoctrin selbst geschöpften Ueberzeugung aufrecht erhalten würden, dass seit dem Eintritte jener welterrettenden Epoche jeder neue Moment einer solchen anscheinenden, wenn auch selbst verschuldeten, grösseren Gottesferne doch nur eine tiefere Receptivität und folglich herrlichere Manifestation Gottes uns zu bereiten bestimmt ist. Wie denn nur die anscheinend tiefste Gottverlassenheit und Leere (Eloi, Eloi, lama sabachtani) die innigste Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur herbeiführen konnte!

Lassen Sie uns also zwar nicht über die Grösse jenes Uebels uns täuschen, von dem hier die Rede ist, und dasselbe etwa gar, wie so Viele unserer Zeit thun oder zu thun affectiren, ignoriren. Lassen Sie uns auch andererseits die Einsicht fest halten, dass

*) Deus, sagt Thomas von Aquino, adeo bonus quod nihil mali esse permitteret, nisi esset adeo potens quod ex quolibet malo possit elicere aliquod bonum.

aller, gegen dieses Heer der einmal losgelassenen Meinungen und Doctrinen versuchter, Zwang wenigst zu spät kommen und seinen Zweck sicher verfehlen würde, wie ihn an mehreren Orten und bei mehreren Gelegenheiten, wo von einem solchen Zwang in neuerer Zeit Gebrauch gemacht wurde, bereits gänzlich verfehlt hat, indem er anstatt der Förderung und siegreichen Erhebung der wahren Doctrin, von welcher doch allein der Sieg über diese falschen und schlechten Doctrinen zu erwarten steht, nur dem heuchelnden Scheine und jener erbärmlichen Mittelmässigkeit sich förderlich zeigte, welche, ihre eigene petite santé auch der guten Sache zumuthend, unter dem Vorwande, die bewegten Geister zur Ruhe zu bringen, mit wahrer Sthenophobie jede marquirte Kraftäusserung erstickt und niederhält, durch Hemmung jeder Evolution, somit gründlich, die revolutionäre Reaction unterhält, und indem sie den bereits der Entscheidung nahe getretenen Kampf der guten Sache mit der schlechten einstellt, den Sieg der ersteren gänzlich unmöglich macht. Nur da, wo éine Doctrin noch ausschliessend herrscht, welche seit langer Zeit sich im Besitze der Societät erhielt, ist es thunlich, dieselbe mit Macht gegen neue Angriffe aufrecht zu halten, nicht aber geht es mehr an, zur Zeit einer eingetretenen allgemeinen Anarchie der Meinungen und Doctrinen irgend eine derselben durch einen blossen Machtspruch sofort wieder zur souverainen erheben zu wollen, und wenn schon dieser Zustand der Anarchie der Meinungen ein peinlicher und widervernünftiger ist, weil die Vernunft ihrer Natur gemäss überall zur Einheit, d. i. zur Universalität (Katholicität) der Doctrin strebt, so dürfen und können wir uns doch so wenig diesem einmal (durch unsere eigene Schuld) ausgebrochenen Kampfe wieder entziehen, als wir dessen Beilegung auf einem anderen Wege erwarten dürfen, als auf dem, dass die éine wahre und heilbringende Doctrin, durch grosse Talente und hohe Tugenden neu bekräftigt, sich über dieser trüben, geistigen Sündfluth wieder siegreich erheben und die Societät restauriren wird. Diese Wahrheit scheint in unsern Zeiten besonders den Verwaltern der Religion in Erinnerung gebracht werden zu müssen, und dass sie nur durch neue, grosse und edle Anstrengungen des

Kopfes wie des Herzens sich in Stand gesetzt sehen werden, die der Religion des Lichtes wie der Liebe entfremdeten Geister und Gemüther ihr wieder zu gewinnen: eine Entfremdung, welche doch unleugbar nicht in diesem Maasse statt gefunden haben könnte, falls die Wächter Zions ihrer Pflicht immer getreu geblieben wären! — Nur indem sie, diese Verwalter der Religion, dieselbe alleinige und nie alternde Wahrheit gegen neu aufgebrachte Doctrinen auch neu vertheidigen und den Irrthum nicht bloss verbieten, sondern ihn gründlich widerlegen werden, wird es ihnen gelingen, den verderblichen Einfluss jener Doctrinen auf die öffentliche Meinung zu paralysiren, den usurpirten Scepter der Weltherrschaft ihnen wieder zu entreissen, und mit den lange genug missbrauchten und allerdings grossentheils der Kirche selbst nur entwendeten Waffen der Intelligenz jene als mit einer Siegesbeute wieder zu schmücken. — Aber auch wir Laien sollen es uns gesagt sein lassen, dass nur durch vereinte Bemühung des weltlichen Gelehrten mit dem Priester das grosse Problem unserer Zeit, — das Problem der Reunion, Restauration und Weihe der Wissenschaft durch Religion, so wie der Bekräftigung der Religionsdoctrin durch die Wissenschaft gelöset werden kann, und ich freue mich in dieser Hinsicht auf die weltgeschichtliche Bedeutung der Hieherverlegung der Ludwig-Maximilians-Universität sowohl das Inland, als das Ausland aufmerksam machen zu können, weil es unter den obwaltenden Auspicien ihr nicht misslingen kann, sowohl dem Nihilismus, als dem Obscurantismus unserer Zeit, d. h. sowohl dem für die Religion destructiven Missbrauch der Intelligenz, als der gleich schlechten, theils aus Wissensscheue, theils aus Verachtung des Wissens hervorgehenden Inhibition ihres Gebrauches mit Erfolg entgegen zu wirken. Denn nur ein Monarch, dessen Herz eben so sehr für die Sache der Religion glüht, als sein Geist und Gemüth, vertraut mit den Tiefen der Wissenschaft und Kunst, beiden hold ist, nur ein Monarch, welcher sich bestimmt darüber aussprach, dass Er auf keine Weise den Missbrauch der Intelligenz durch Einstellung ihres Gebrauchs eingestellt wissen will, und welcher dem Unglauben wie dem Aberglauben gleich feind, eben so wenig will,

dass Sein Volk auf Kosten seiner Religiosität wissend, als dass es auf Kosten seines Wissens religiös sein soll, — nur ein solcher Monarch, sage ich in voller, patriotisch stolzer und kühner Ueberzeugung, ist es allein, unter dessen Schutz und Walten jener weltversöhnende Bund zwischen Priester und Gelehrten wieder sich zu schliessen beginnen kann und wird! So wie nämlich der aufrichtige Bund des wahren Priesters und des wahrhaften Gelehrten der Segen der Welt ist, so ist umgekehrt das Einverständniss des ausgearteten Priesters (des Pfaffen) mit dem ausgearteten Gelehrten (dem Sophisten) der Fluch und das Unglück der Welt, und zwar ein ungleich grösseres Unglück, als jenes der Beunruhigung der Welt durch ihre offene Zwietracht.

XI.

Vorlesungen

über

religiöse Philosophie

im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit,

gehalten an der königl. bayer. Ludwig-Maximilians-Hochschule zu München im Wintersemester von 1826 auf 1827.

I. Heft.

Einleitender Theil.

Vom Erkennen überhaupt.

München 1827, bei Jakob Giel.

Vorwort.

Il n' y a point de bonté sans caractère,
et point de caractère sans conviction.
St. Martin.

Obschon folgende Sätze aus meinen an der hiesigen Hochschule mit Eröffnung derselben begonnenen öffentlichen Vorlesungen eigentlich nur für meine Zuhörer gedruckt erscheinen, sowohl um Denselben wenigst grösstentheils das lästige Nachschreiben zu ersparen, als auch um der Verbreitung fehlerhaft geschriebener Collegienhefte vorzubeugen, so finde ich es doch nöthig, zur Vermeidung möglicher Missverständnisse, jenen, welche nicht meine Zuhörer sind und welchen doch dieses und die folgenden Hefte zu Gesicht kommen werden, zu bemerken: 1) dass ich bei meinen Zuhörern philosophische Bildung voraussetze und auf den ersten Unterricht in der Philosophie darum nur in jenen Fällen in diesen meinen Vorlesungen zurückgehe, in welchen die polemische Natur derselben mir dieses Zurückgehen nöthig macht: 2) dass dieses gedruckte erste Heft zwar einen bedeutenden Theil meiner mündlich gegebenen Erläuterungen der hier aufgestellten Thesen enthält, aber doch nur einen Theil derselben: 3) dass ich lediglich zum Behufe der mit meinen Vorlesungen künftig zu verbindenden Conversatorien es gut fand, meinen Vortrag in einzelne Sätze aufzulösen. Eine Form, die freilich für eine dem grössern Publicum bestimmte Schrift nicht geeignet, obschon durch die polemische Natur der Verhandlung insofern gerechtfertigt sein würde, insofern es vor allem hier darauf ankam, aus der dermalen noch herrschenden Philosophie hauptsächlich nur diejenigen Positionen heraus zu heben, in welchen das irreligiöse Princip sich fixirt hat. Hiebei kann es mir übrigens gleichgültig sein, wenn jenen Lesern, welche nur da einen systematischen Gedankengang sehen, wo ihnen ein Schematismus mit a, b, c ins Auge

fällt *), diese Form als unsystematisch und hiemit als anstössig erscheint. — Gewiss darf ich auf den Beifall denkender und kundiger Freunde der guten Sache in und ausser Deutschland zählen, denen es nicht unlieb sein wird, durch diese Schrift zu vernehmen, dass, wo und wie eine solche Polemik gegen die irreligiöse Philosophie unserer Zeit öffentlich geführt wird.

Diesem Hefte wird noch heuer ein zweites über religiöse Naturphilosophie, so wie diesem nächstes Jahr ein drittes über Philosophie des Geistes folgen, welche, da der Geist nur in der Societät sich verwirklicht, zugleich die religiöse Philosophie der letztern befassen wird †).

München den 8. März 1827.

*) Aus diesem Standpuncte muss ich auch jenes Urtheil des Herrn Hofrath Tieck über mich beurtheilen, welches mir kürzlich im ersten Bande der von ihm und Fr. v. Raumer herausgegebenen Schriften Solgers zu Gesicht kam, in welchem es Seite 392 heisst: „den improvisirenden Franz Baader kann Ich (Tieck, obschon noch durch kein philosophisch-religiöses System namhaft gemacht oder bekannt!) wirklich nicht rechnen.“ — Noch schlimmer kömmt indess St. Martin bei diesem Herrn Hofrath weg, von welchem er sich nicht entblödet zu behaupten: dass er zu sehr über seine eigene Unwissenheit unwissender Polemiker gewesen sei, um in der religiösen Philosophie gezählt werden zu können.

†) Dieses Versprechen hat der Verfasser leider nicht erfüllt. H.

1.

Ein Vortrag der religiösen Philosophie im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit ist nothwendig polemischer Natur.

Unter religiöser Philosophie wird allerdings hier etwas anderes verstanden, als was man seit einiger Zeit unter dem Namen „Religionsphilosophie" abzuhandeln pflegt, indem man über die Religion selbst wie über die Natur oder die Societät u. s. f. religiös oder irreligiös (gottlos d. i. los von Gott und ohne Gott oder selbst Gott-widrig und gegen Gott) philosophiren kann. Wie nämlich die Religion und Religiosität nur im Innersten des Menschen, in seinem Denken, also weder bloss in der Vorstellung (Hegel), noch bloss im Gefühl (Schleiermacher), ihre Wurzel und Stelle hat, wenn sie gleich den ganzen Menschen erfasset und in Anspruch nimmt, so gilt dasselbe von der Irreligiosität, und da nicht zu leugnen ist, dass die Speculation seit geraumer Zeit durch ihre Entfremdung von den Religionsdoctrinen und durch ihre Opposition gegen dieselbe theils sich verflachte, theils verbrecherisch geworden ist, so lässt sich eine gründliche Restauration unserer Philosophie oder eine, wie ein französischer Schriftsteller sagt, „desinfection de la pensée", nur durch Wiedereinführen der Philosophie in die Tiefen der Religionsdoctrin bewerkstelligen.

2.

Wie diese Polemik zu führen ist.

a) Es ist sich nur mit einem ebenbürtigen d. i. achtungswerthen Gegner in Streit einzulassen und diese Achtung um so weniger zu beseitigen, als ausserdem der Gegenstand des Streites selbst nicht selten in den Augen der Zuschauer an Interesse und Achtung verliert. Unterschied von verdienter Züchtigung und Streit.

b) Es liegt übrigens schon in der Natur der Sache, insofern nämlich die Polemik immer einen beiden Gegnern gemeinschaftlichen Boden voraussetzt, dass dieser hier kein anderer als der wissenschaftliche sein kann. Es ist nicht zu leugnen, dass man zur Zeit der Reformation beiderseits, da es von Worten zu Schlägen kam, diesen Boden der Wissenschaft und der ruhigen Nachforschung verlassen hat. Auch war die durch die Reformation veranlasste Appellation an den gemeinen Menschenverstand in Gegenständen der tiefsten Speculation grösstentheils nur eine Appellation an den gemeinen Unverstand, und die Religionswissenschaft artete hiemit theils in aberwitzige Spitzfindigkeit aus, theils in Verflachung. Eine Ecclesia militans ist übrigens Unsinn ohne Polemik.

c) Anstatt des blossen Zurückweisens des Irrthums ist in ihn und in den Irrenden selbst mit Resignation einzugehen; ein Eingehen, das indess nur darum und insofern möglich ist, weil und insofern jeder Irrthum einen Bruchtheil oder, wie der Chemiker sich ausdrückt, Hinterhalt (so wie die Sünde als Unrecht einen Hinterhalt des Rechts) in sich festhält, auf dessen usurpirten Besitz derselbe seine Scheinexistenz, falsche Wirklichkeit oder Scheinwesenhaftigkeit gründet, und welchen Bruchtheil der Wahrheit („Diminutae veritates a Filiis hominum") von seinen Banden zu erlösen und zu reintegriren, die Polemik beabsichtigt. Durch ein solches Eingehen des Wahren in das ihm verwandte Element wird nämlich letzteres von seinen Banden frei, und indem der Binder gebunden oder seiner Manifestationskraft entäussert wird und diese Kraft an den vorher Gebundenen übertritt, geht jene Scheidung und Befreiung des Lichts von der Finsterniss vor sich, welche eigentlich das fortgehende Werk der Zeit ist und sein soll. So kann nach Paulus der alte Mensch nicht verwesen, ohne dass der Geistmensch zum ewigen Wesen komme. Endlich entzweien wir durch ein solches Eingehen in den Irrenden diesen in sich selbst und, mit dessen besserem Theil gegen seinen schlechten in Bund tretend, ersparen wir ihm die Demüthigung, welche sonst die Besiegung des Gegners mit sich bringt. Das Divide et Impera wird hier

im guten Sinne geltend gemacht, indem hier eigentlich nur das Trennende getrennt und hiemit aufgehoben wird.

d) Schonung und Toleranz des Irrenden, keine des Irrthums. Interficite errores, sagt Augustin, diligite homines*), und Christus sagt: Wer nicht für mich ist, der ist wider mich. Wer nämlich den Irrthum tolerirt, etwa des Friedens wegen, wiewohl so doch kein wahrhafter Friede sein könnte, weil er auf einen Irrthum oder auf eine Lüge gegründet wäre, der macht sich der Complicität mit ihm schuldig. Wer ihn ruhig und ungestört gewähren lässt oder wer dem Streit der Wahrheit sich entzieht und diesen Streit sogar bei Andern hemmt und einstellt, folglich auch den Sieg der Wahrheit unmöglich macht, der befehdet diese Wahrheit selbst und zeigt sich unter der heuchelnden Maske der Unparteilichkeit oder eines sich Fernhaltens vom Ultraismus effectiv als den schlechtesten und gefährlichsten Parteigänger des Irrthums.

Der Friede in der Welt ist der Güter grösstes nicht, aber das grösste Uebel ist es, wenn der Mensch, der in diese Welt gesendet ward, um der Wahrheit Zeugniss zu geben, den Muth verliert, dieses Zeugniss öffentlich abzulegen. Mit dem Verluste dieses Muthes verliert er nämlich die Ursache seines Daseins selbst (vivendi perdit causas). Denn wenn der Menschensohn von sich sagte, dass Er in diese Welt gekommen sei, um der Wahrheit Zeugniss zu geben, so gilt dies ursprünglich von dem Menschen als solchem, weil diese Welt des vollen Zeugnisses Gottes ermangelt und der Mensch eben diesen Mangel ersetzen sollte. Denn nicht die Natur allein für sich, sondern diese Natur nur mit dem in seine Integrität wieder hergestellten Menschen beweiset Gott vollständig, und nur auf dieser zweien Zeugen Munde beruht das vollständige Zeugniss der Wahrheit um so mehr, je mehr selbst die Natur ohne den reintegrirten Menschen

*) Der Geist Gottes oder der Geist der Erkenntniss geht nämlich nur in der Liebe auf und aus, und wer also diese Liebe auslöscht, der ist ein wahrer Obscurant. Wie aber die Eintracht zum Einverständniss führt, so dieses zu jener. Una Fides, unum Baptisma, unus Amor!

ihrer eigenen Integrität ermangelt, und folglich auch der Fähigkeit, ein integres Zeugniss ihres Gottes zu geben.

3.

Zweck, Erfolg und Nothwendigkeit einer solchen Polemik.

Diese leuchten aus dem bereits Gesagten ein. Der Irrthum ist nämlich (wie das Verfinsternde, wie die Lüge und Sünde) allerdings ein Wirkliches, weil er wirkt, d. i. der Ueberzeugung der Wahrheit entgegen wirkt. Als eine solche Macht (als potestas oder puissance) kann er aber nicht aufgehoben (entwirklicht, desubstanzirt oder zu Grunde gerichtet) werden, ohne dass die Wahrheit in demselben Verhältnisse, weil mit denselben Manifestationskräften, neu verwirklicht, bekräftigt, begründet und substanzirt (erbaut) würde. Generatio unius destructio alterius. Der Irrthum tritt, wie die haeresis oder wie die Sünde, an uns heran mit einer falschen Negation und einer falschen Position zugleich, und nur indem wir jener falschen Negation eine wahre Position, dieser falschen Position eine wahre Negation entgegensetzen, heben wir den Irrthum gründlich auf, und der Erfolg jeder gelungenen Polemik ist darum eine neue Bekräftigung der Wahrheit durch Vermittelung der Entkräftung des Irrthums, eine neue Behauptung der Ersteren durch Enthauptung des Letzteren.

Jenes Eingehen in den Irrenden, von dem oben die Rede war, und dessen Wechselseitigkeit sich schon durch den Schmerz und die Trübung bemerklich macht, welche den ersten Moment der Polemik begleiten, scheint zwar vorerst ein Sichsubjiciren dem Irrenden und dem Irrthum zu sein, ist dieses aber so wenig als die den Eingang des Erlösers in den Zuerlösenden bedingende und vermittelnde Herablassung und Gleichstellung mit Letzterem eine Subjection unter denselben ist, oder als das Eingehen einer Speise, einer Arznei, überhaupt einer Gabe den Speisenden oder Gebenden dem diese Speise oder Gabe Empfangenden subjicirt, da in der That das Gegentheil stattfindet, und die Speise den Esser dahin zurückzieht, jener Region einverleibt, woher sie selber

kam *). Jedes wahre Empfangen wird nämlich nur durch die Vermittelung des Sichvertiefens oder Entsagens des Empfängers

*) In Bezug auf das, was im Text vom Annehmen und Nehmen gesagt wird, kömmt zu bemerken, dass jedes freie Annehmen wechselseitig ist, wesswegen der Dichter richtig sagt: Wenn du nehmen willst, so gib. Der nichtsgebende Egoist empfängt darum auch nichts und er ist selbstsüchtig, d. i. seine ihm mangelnde, weil unerfüllte, Selbstheit suchend. Nur gebend vermag ich zu nehmen, nur mich lassend kann ich fassen oder halten, und die Bewegung der Begierde oder des Verlangens ist immer eine doppelte. — Das Princip oder die Mutter jeder Lebensregion sagt zu seinen (ihren) Creaturen: „Nehmet und Esset, das bin Ich“ und: Wer mich isset, der bleibet in mir und Ich in ihm“ — d. i. indem ich die Speise mir einverleibe, einverleibe ich mich dem Michspeisenden, und ich muss diese Speisung erneuern; denn bekanntlich geht die eigentliche Speisung (die sogenannte Assimilation oder Einverleibung) immer vor sich. Nur im Vorbeigehen bemerke ich übrigens, dass der Hunger von derselben Region, von welcher die Speise, kommt, wesswegen der Vater (der Hunger) mich verzehrt, so wie er den Sohn (den Speisenden) nicht in mir findet. — Was man gewöhnlich das Verzehren (Verdauen) der Speise nennt, ist als ein Moment der Assimilation selbst nur ein Moment des universalen nährenden, einverleibenden oder leibsetzenden Processes, welchem der gleichfalls universale leibverzehrende Process gegenüber steht. Derselbe Nexus und Gegensatz des das Inflammabile bereitenden und des dasselbe aufhebenden Processes findet übrigens bei jedem Brennen statt, indem das rohe Feueraliment so wenig schon der eigentliche Feuer- und Lichtleib, als die rohe Speise der organische Leib ist, wie denn auch das Feuer nur von dem von ihm selbst erzeugten Leibe lebt. — J. Böhme sagt, dass der Geist (das Leben als Feuer) unmittelbar vom Leibe zehrt, dessen beständige Restauration also durch die Speise geschieht. Jeder Geist begehrt seine Mutter als speisegebendes Princip. (Mater, materia). Wenn also der Geist (Feuer) unmittelbar seinen Leib consumirt, so reproducirt er ihn auch (aus dem Aliment) und was man Speiseverzehren nennt, ist eigentlich ein Leibbauen. Die Stillung des Hungers, die Kühlung, Erfüllung, das Löschen des Feuers ist nämlich nicht das Verzehren der Speise, sondern das Leibwerden, das Ansetzen der Speise. Wie die Erfüllung des Hungers ein Ergänzen, so ist er selbst ein Entzweien. Jeder Hunger, jede Sucht, jeder Erzeugungstrieb, die Natur &c. ist somit an sich dualistisch. Jede unerfüllte, zu sich gekommene Begierde ist eine halbe Begierde. Alles Sättigen ist Stillen, Beruhigen, Substanziren, des Hungers (als Unruhe) Loswerden. Wenn J. Böhme sagt, dass das Leben ein Brennen oder ein Feuer ist, welches von seinem Leibe zehrt, wie dieser von der Speise &c., so muss man auch sagen, dass es ebenso gut ein Nähren, Wesen-Geben oder Setzen, als ein Zehren ist, und dass beide einander selber setzen, indem das

gegen und in den Geber bewirkt, und jener verbindet sich hiemit letzterem oder dieser macht sich, wie der gemeine Ausdruck sagt, den Empfänger verbindlich. Dieses gilt von jedem wahrhaften Annehmen im Gegensatze des Nehmens, bei welchem kein Geben stattfindet, folglich auch keine Subjection des Annehmenden gegen den Geber, sondern umgekehrt nur eine einseitige Subjection des Genommenen dem Nehmenden. Dieses letztere Nehmen ist darum freilich das undankbare (nicht-erkenntliche, d. i. keinen Geber anerkennende), und es ist nicht zu leugnen, dass besonders seit J. G. Fichte dieser Begriff des Nehmens jenen des Annehmens in unserer Philosophie in demselben Ver-

Zehren oder Wesennehmen ein Kraftgeben, das Wesengeben ein Kraftnehmen ist, und letzteres eben so gut erlöschen würde, falls es vom Nehmenden und ihm Kraft Gebenden getrennt würde, als ersteres, falls es vom Wesen Gebenden getrennt würde. Es ist auch falsch, sich vorzustellen, dass das einzelne Leben bloss in seinem Nähren vom universellen (den Elementen) abhängig sei, da es in seinem Nehmen (Feuer) ebenso gut (z. B. vom Sternenfeuer) abhängig ist. Hiemit ist aber der Begriff eines ewigen Brennens (Feuers, Lebens) schon gegeben, indem nämlich beide, das Nehmen und das Geben sich wechselseitig verursachen, der Esser die Speise, diese jenen setzt. Wenn darum jedes Leben seiner Mutter bedarf und begehrt zur Speise, so bedarf es des Vaters zur Erhaltung (wie zur Anfachung) seines Hungers. Filius in matre nur so lange als Pater in filio. — Auf gleiche Weise verhalten sich Occultation und Manifestation zu einander. Endlich ist zu bemerken, dass wenn das organische oder unorganische Feuer erlischt, wenn ihm die (himmlische) Speise entzogen wird, dieses Erlöschen ein Verschlossenwerden in die finstere Grimmenwesenheit und ein Entzündetwerden der letzteren aussagt, so dass man also sagen muss, dass das in der Strenge urständende Feuer (Leben), indem es himmlisches Wesen empfängt, dieses zwar verzehrt, aber als Speise, so dass es sich ihm innewohnend eineignet (als seinem Leib), wogegen es jenes Finsterwesen eigentlich verzehrt (sich ihm enthebt und es von sich scheidet) — und nur wenn ihm jene himmlische Speise zur himmlischen Beleibung entgeht, wird es genöthigt, das Finsterwesen als Speise anzunehmen, und als Leib. Wenn das Leben Geist ist, so kann der Geist nicht ohne Leib, den er verzehrt und nicht ohne Speisse und Reproduction des Leibes aus dieser Speise begriffen werden. Dasselbe gilt auch vom absoluten Geist oder von Gott.' Das Speisende ist die Mutter, welche durch den Esser manifestirt wird. — Wie die Bewegung (Zweiheit) die Ruhe (Mitte) verursacht, so diese jene, wie das Zehren die Beleibung, so diese jene, wie das Feuer das Licht, das Aufheben das Setzen, so dieses jenes.

hältnisse verdrängt hat, als der Stolz und die Hoch- oder Hoffart die Tief- oder Demuth in ihr verdrängte. Wenn übrigens diese Philosophie den Spruch im Munde führt:

Willst du leben, so musst du dienen,
Willst du frei sein, so musst du sterben!

so kann man ihr diesen Satz unbedenklich, nämlich insoferne zugeben, insofern das Leben in einer Region, als ein Leben von ihr und also auch für sie, nothwendig ein Dienen dieser Region aussagt, und das Sichlossagen von diesem Dienste nothwendig das Absterben dieser Region oder den Heraustritt aus ihr zur Folge hat. Dieses gilt vom Gottesdienst wie vom Weltdienst, ja vom Minnedienst*); und es kommt folglich nur darauf an, welchem Herrn man den Dienst (mit der Liebe) aufsagt, ob dem legitimen oder dem illegitimen? Jener Spruch enthält übrigens noch eine andere Wahrheit, welche uns hier für die Polemik wichtig ist, nämlich: „dass man die Kraft zu siegen nur in dem Muthe zu sterben findet."

Auch der Lehrer nimmt oder zieht durch eine Bewegung der Liebe die Schwere der Unwissenheit und des Irrthums — als den Lichteingang hemmende Actionen — von den Lernenden auf sich und macht durch diese Derivation denselben den Lichteingang möglich. Auch der Lehrer bleibt so lange in der Trübung, bis der Lernende durch Rückgabe seines gewonnenen Lichtes denselben wieder von jener übernommenen Pein befreit. Hier gilt also, dass der Erlöser seinen Erlöser wieder erlösen muss.

An diesem Orte kann ich es mir nicht versagen, zwar nur im Vorbeigehen, auf das grösste Mysterium der Religion aufmerksam zu machen. Wie nämlich Gott (das Herz Gottes) sich frei den Leiden des intelligenten Geschöpfes, des Menschen, aussetzte und sich zum Mitleiden mit demselben herabliess („amor descendit"), so setzte Er den Menschen in Stand, durch Aneignung

*) Jeder Liebende dient und nur dienend liebt er. Jener Satz kann also auch so gestellt werden:

Willst du lieben, so musst du dienen!
Willst du frei sein, so musst du zu lieben aufhören!

dieses ihn erlösenden Herabsteigens der Liebe hinwieder das Herz Gottes von dieser freiwillig übernommenen Suspension zu befreien, seinen Erlöser gleichsam wieder zu erlösen. Glücklich Wer dieses Geheimniss des Christenthums versteht! Glücklicher Wer es im Leben inne wird oder erfährt! Denn Wer erstaunt nicht, Wer würde nicht entzündet von dieser sinnreichen und zarten Erfindung der göttlichen Liebe, welche, obschon sie selbst Alles, und ihr Geschöpf Nichts ist, es doch dahin brachte, von diesem ihrem Geschöpfe empfangen, ihm danken zu können!

Wir werden übrigens in der Folge vernehmen, dass die Behauptung, der Befreier müsse seinen Befreier wieder befreien, für den Menschen auch in seinem Verhältnisse zur Natur und zu andern Menschen oder überhaupt zu intelligenten Geschöpfen, nicht bloss zu Gott Selbst Geltung hat. Wenn nämlich die Natur dem Menschen helfend entgegenkommt, so thut sie dies in der Erwartung, dass hinwieder der Mensch ihr helfen, nämlich durch Uebernahme der Leiden ihrer eigenen Nichtintegrität sie von denselben befreien werde. Denn nur durch die Integrität des Menschen, welche er ohne Hilfe der Natur nicht erlangen kann, vermag diese Natur ihre eigene Vollendung zu erlangen. Dasselbe gilt aber von jenen Leiden, welche der Mensch vom Menschen, in diese Leiden eingehend (mitleidend) übernimmt, so wie es vor Allem und auszeichnungsweise von den Leiden der göttlichen Liebe Selbst gilt.

Der Liebende sucht durch Geschenke- und Gaben-Annehmen vom Geliebten sich diesem zu verbinden, wie er durch Geben sich den Geliebten zu verbinden sucht, und weil er dieser Verbindung kein Ziel weiss, so weiss er auch des Gebens und Nehmens kein Ziel. Hiebei hat aber freilich das Geben und Nehmen der Sachen nur den Zweck, die Verbindung des Gebens und Nehmens selbst theils herbeizuführen, theils zu offenbaren. Denn diese Verbindung ist Zweck und Interesse der Liebe, und die Annahme der Sache führt natürlich und falls hier nicht durch Abstraction widerstanden wird, die Verbindung der Person herbei, so wie das Geben der Sache natürlich auch nur aus dem Bestreben hervorgeht, die Person des Empfängers sich, und seine

eigene der Person des Letzteren zu verbinden. Die Liebe heisst aber interessirt, zu deutsch, sie ist keine, wenn dieser wechselseitige Verbindungszweck der Personen auf einer oder auf beiden Seiten hinwegfällt. Der Dank ist als Erkenntlichkeit oder Anerkennung nur die sich effectiv bezeugende Verbindung (Verbindlichkeit, Verpflichtung, Verflochtenheit). Nur Wer ohne Hoffart geben kann, der kann ohne Niederträchtigkeit nehmen. Der Liebende demüthigt sich im Geben und findet sich erhoben im Empfangen. Nicht der grösste Reichthum von Vernunftgründen, sondern nur die Reaction des seiner Geliebten mitgetheilten Schmerzes, ihr Mitleiden, erlöset den Liebenden von seinem Schmerz. Die nicht mitgetheilte Freude wird ihm Schmerz, der mitgetheilte Schmerz Freude. Nur mich demüthigend dem Geber empfange ich die Gabe. Nicht Jenen, sondern diese soll ich mir subjiciren. Dieses Sichvertiefen ist ein Imaginiren, welches das Speiseempfangen von Dem, in den imaginirt wird, bedingt. Imaginiren ist Willenschöpfen. Wille wird im Imaginiren.

Eine Folge des oben Gesagten ist, dass jedes freie Annehmen wechselseitig ist. Desswegen sagt der Dichter richtig: „Wenn du nehmen willst, so gib.“ Nur gebend vermag ich zu nehmen, nur mich lassend kann ich fassen oder halten, und die Bewegung der Begierde oder des Verlangens ist immer eine doppelte. Wie der Liebende frei dient, so herrscht frei der Geliebtwerdende. Insofern der Dienst nicht blosser Zwangsdienst sein soll, muss er con amore geschehen. Wer seinem äusseren Herrn (einem Menschen) um Gotteswillen (Gott zu lieb) dient, der allein dient frei, und nur so wie diese Gottesliebe (die Religiosität) in einem Menschen oder in einem Volke erlischt, treten die Dienstesverhältnisse in ihrer drückenden und spröden Härte hervor, so wie bei dem Entfliehen der alles innerlich ausgleichenden Lebenswärme die Glieder erstarren. Gott, sagt die Schrift, thut den Willen derjenigen, dient jenen, die Ihn lieben oder Ihm dienen. Herrschen und Dienen ist wechselseitig. — Nur die Liebe weiss Stolz und Demuth zu vereinen. Beweisend seine Liebe (gebend) ist der Liebhaber gegen den Geliebten demüthig. Empfangend die Liebesbeweise von dem Geliebten ist der Liebhaber stolz

(nicht sich selber erhebend, sondern erhoben werdend). Wer gebend sich selber erniedrigt wird empfangend erhoben werden. Insofern das Sich-innewohnen-lassen eines Andern ein Erheben desselben und ein Vertiefen seiner selbst ist, muss man sich das Innewohnen, wie das Geben wechselseitig denken. „Ich in Euch, Ihr in Mir.“ In analoger Weise muss auch der Leib der Seele innewohnen, wie diese jenem. Wie das Empfangen ein Sichvertiefen ist gegen den Empfänger, so ist es ein Erhobenwerden von ihm, weil er sich frei dabei vertieft oder demüthigt.

4.
Bezeichnung der Gegner, mit welchen wir es in diesen Vorlesungen zu thun haben.

Diese unsere Gegner sind nicht eigentlich die bloss Unwissenden, sondern die Wissensverächter, die Wissensfrechen, die Wissensscheuen, Wissensfaulen und Wissenskleinmüthigen:

a) Zu den Wissensverächtern und Indifferenten muss man nun jene Unfrommen zählen, welche, weder den Schmerz noch die Schmach der Unwissenheit fühlend, alle Speculation als ein Ueberflüssiges oder Unpraktisches verachten, weil sie derselben, nämlich zu ihrer Praxis; (zum Weiden auf grüner Aue, wie Mephistopheles in Göthe's Faust sagt) nicht bedürfen.

b) Zu den Wissensfrechen zähle ich jene Unfrommen, welche ein solches Bedürfniss der Speculation wohl kennen und welche, wissend, dass nicht das Fleisch, sondern der Geist (der Gedanke) es ist, welcher lebendig macht und tödtet, eifrig bestrebt sind, dem Einfluss der Theorie des Guten durch Gegenaufstellung von Theorien und Systemen des Nichtguten möglichst zu wehren. Da nun aber die Lüge *) und das Verbrechen keine standhaltende Raison haben, so sahen wir diese Wissensfrechen seit geraumer Zeit um so eifriger mit dem beständigen Machen einer

*) Nur das bewusste Widerstreben gegen die Auflösung des Irrthums oder die bewusste Aufstellung und Festhaltung desselben ist Lüge oder verschuldeter Irrthum.

solchen Raison beschäftiget, wie es ihnen denn gelungen ist, unter dem Namen der Aufklärung und des Illuminismus ein System des Obscurantismus (in der Religionsdoctrin und gegen diese) in Europa und in der ganzen Welt geltend zu machen und mit diesem giftigen Spinnengewebe den Gedanken überall zu umstricken. Nur seit kurzem, nämlich seitdem man wieder anfing, womit man freilich nie hätte aufhören sollen, die Waffe der Intelligenz mit Erfolg gegen sie zu führen, suchen diese wahren Finsterlinge und Geistesbinder den Fortgang des wahren und guten Wissens wieder damit zu hemmen, dass sie mit den frommen Wissensscheuen gemeinschaftliche Sache gegen jenes machen. Der Wissensfrechheit oder Hoffart, welche die Mitte des Lichtes überfliegt, steht der niederträchtige und an dieser Mitte verzweifelnde Kleinmuth entgegen. In diese Mitte muss der Hoffärtige herab, der Niederträchtige, Verzweifelnde hinauf.

c) Die frommen Wissensscheuen sind nur insofern unsere Gegner, als sie ihre subjective Maxime objectiv gegen die Wissenschaft, welche sie nicht kennen und über die sie sich doch ein Urtheil anmaassen, geltend machen wollen. Anstatt ihr Nichtwissen in Demuth zu bekennen, brüsten sie sich, von lächerlichem Stolze aufgeblasen, mit ihrer Unwissenheit und stellen sich an, das Wissen selber zu verachten und zu verleumden. Prof. Marheineke bemerkt in seiner neuen Ausgabe der Dogmatik gegen diese Wissensscheuen, dass der Glaube überall, wo er zur Reflexion gekommen ist und seine Infallibilität oder Unversuchbarkeit sich noch nicht erworben und gleichsam verdient hat, das Bedürfniss des vernünftigen Wissens inne wird, welches in seiner völligen Ausbildung das Wissenschaftliche ist. Darin nämlich kann der Glaubende dem Bewusstsein nicht entgehen, dass er (als noch gleichsam im Unschuldstand) den Zweifel und den Irrthum nicht absolut schon ausser sich, sondern auch noch (in potentia) in sich habe, und somit auch die Störbarkeit und Erschütterbarkeit seines Glaubens. In diesem Bewusstsein des mit sich selbst zerfallenen, durch Zweifel und Irrthum schon mehr oder minder gestörten und getrübten Lebens im Glauben wird dieser über sich hinausgetrieben, und es entsteht zwar sofort nicht der Versuch, aber

doch das Bedürfniss mittelst des Wissens vom Glauben sich ein beharrliches Leben in diesem zu verschaffen und zu sichern. Das Bedürfniss aber ist etwas anderes, als dessen Befriedigung. Jenes fällt noch in die Sphäre des Glaubens, zu dieser kommt es erst in der Wissenschaft. Der Weg und die Arbeit der Wissenschaft („Dii omnia laboribus vendunt") ist somit wie jener der Tugend nothwendig, sowohl um die Unschuld des Glaubens gegen Verführung, als um ihren Uebergang in die höhere Potenz (in die Illabilität) dieses Glaubens zu sichern.

Es war übrigens nur der allgemein gewordene Unglaube an die Erweisbarkeit oder Vernünftigkeit der Religion, welcher in unsern Zeiten jenes moderne Glaubenssystem aufbrachte, das besonders Jacobi der falschen Speculation zwar mit Recht, der wahren aber mit Unrecht entgegenstellte *), und welches auf einem Sophisme paresseux beruhende Glaubenssystem bereits Rousseau mit der Behauptung ausgesprochen hatte, dass der Mensch zu fühlen und zu empfinden aufhöre, sowie er zu denken anfange; wogegen Thomas von Apuino lange vor diesem Sophisten sagte: Ex vi cognitionis homo inducitur ad magis diligendum, quia quanto Deus magis cognoscitur tanto et magis diligitur. (Sowie hinwieder die Liebe zum Forschen und klaren Erkennen treibt.) Diese bis zur Poltronerie einerseits, andererseits bis zum Wissenshass sich ausbildende Wissensscheue, welche Kant und Jacobi selbst den berufenen Vertheidigern der Religion beibrachten, hatte übrigens (und hat grossentheils noch) die schlimme Folge, dass diese Meneurs gerade zu einer Zeit, in welcher die Wissenschaft wieder in den Dienst der Wahrheit zu treten begonnen hat, gegen sie im Herzen ungläubig und misstrauend, anstatt sie zu fördern, sich gegen den Obscurantismus hinneigen, so wie wir Aehnliches im Politischen erfuhren. Natürlich wird aber hiemit den Gegnern der Religion wieder bequemes und leichtes

*) Jacobi ging bekanntlich so weit, apodiktisch zu behaupten, dass alle Speculation nothwendig zum Atheismus führe. Er machte also das Einstellen des Denkens zur Religionssache, wie unsere neuen Moralisten das Einstellen des Glaubens an die erlösende Hilfe zur Gewissenssache machten. (Vergl. Jacobi's Werke III, 21—25; IV, 223. H.)

Spiel gemacht, wie denn überall die Kampfesunlust oder Faulheit und die Vernachlässigung der Polemik von Seiten derjenigen, welchen die Vertheidigung des Göttlichen obliegt, dem Teufel Feiertage macht*). Ihr verlangt, dass wir der Kirche (ihren zeitlichen Administratoren und Lehrern) glauben sollen. Gut. Aber wisset Ihr denn nicht, dass der Mensch nur dem, von welchem er überzeugt ist, dass er tiefere Einsicht hat und mehr weiss, als er selbst, gern und willig glaubt? Ihr wisset es und doch findet Ihr es befremdend, wenn man den Wunsch ausspricht, jene Administratoren möchten von Zeit zu Zeit aus dem Schatze ihrer Erkenntniss uns unzweideutige und überraschende Beweise ihres tieferen Wissens geben, besonders in Zeiten, in welchen mit der Wissenschaft so grosser Missbrauch getrieben wird. — Die Unklarheit ihres Berufes macht dermalen die Weltregenten zum Despotismus, die geistlichen zum Obscurantismus geneigt, und dass beide sich nicht als solche äussern, daran hindert nur der (selbstverschuldete) Urstand und Fortbestand der Jacobiner und der Häretiker.

5.

Besonderes und dringendes Bedürfniss unserer Zeit, eine Polemik, wie unsere angekündigte, öffentlich zu führen.

Es ist nämlich nicht zu leugnen, dass seit geraumer Zeit gerade die Vitalwahrheiten der (religiösen wie der bürgerlichen) Societät als sociale Mächte geschwächt worden sind, wogegen

*) Wie leicht könnten sich doch die Wissensscheuen und Wissenskleinmüthigen und Kleingläubigen davon überzeugen, dass sie nichts weniger als in den Fussstapfen der Apostel, der Kirchenväter und älteren Kirchenlehrer wandeln! Wer sich davon überzeugen will, der vergleiche folgende Schriftstellen: Matth. 13, 10—14 und 51—53. Luc. 11, 52—53. Joh. 4, 22—23. Joh. 6, 63—64. Joh. 8, 31—33. Joh. 9, 39. 12, 44—47. 14, 6—7 und 24—27. Joh. 15, 15—16. Joh. 16, 12—14. I Paul. ad Korinth. 2, 10—12 und 3, 10—16. Ib. XIV, 20. II Paul. ad Korinth. 3, 4—7. II Paul. ad Kor. 3, 17—18. Paul. ad Phil. I, 8—11. Vergl. Paul. ad Kor. I, 9—12. II, 1—4. Paul. ad Col. IV, 5—7. Paul. ad Thessal. V, 19—22. Paul. ad Tit. I, 7—10. I Petr. 3, 15—16. Vergl. Ibid. II Petr. 3, 14—19. H.

lethale Unwahrheiten zum Theil an ihre Stelle traten, wie selbst die innere Unruhe dieser Societät, wie Bonald bemerkt, wenigst zum Theil, auf das Bestreben hindeutet, diese Unwahrheiten wieder von sich auszustossen, und jenen Vital-Erkenntnissen oder Doctrinen hiemit eine neue tiefere Begründung in sich und siegreichere Manifestation durch sich zu geben. Wie nun aber der Zeitpunct der Reife einer solchen neuen Manifestationsstufe herangekommen ist, so sind auch jene lethalen, unwahren Doctrinen, welche sich auf die Spitze getrieben und hiemit erschöpft haben, gleichfalls reif, aber zum Tode „d. i. zur öffentlichen Hinrichtung“ geworden. In welchem Geschäfte wir uns folglich nicht von jenem schlechten Moderatismus unserer Zeit werden stören lassen, welcher das, was ihm Friede heisst, was aber, wie der Prophet sagt, kein Friede ist, um keinen Preis zu theuer erhalten zu können wähnt, uneingedenk jenes obersten Reichsgesetzes:

Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
Ac propter vitam vivendi perdere causas!

Die Wahrheit soll nicht mehr sich in der Defensive gegen den Irrthum halten, sondern die Offensive gegen ihn ergreifen. Noch muss ich, zwar nur im Vorbeigehen, jenen Vorwurf des Proselytismus rügen, mit welchem unser für Wahrheit und Irrthum gleich indifferentes Zeitalter alles ernste Bestreben, jener über diesen den Sieg in der Societät zu verschaffen, zurückweisen oder verdächtigen zu können meint, indem es im Gegentheil in der Natur jeder intellectuellen Bewegung liegt, sich zu gemeinsamen oder zu socialisiren, und der Satz: „scire, nil est, nisi sciant et alii (omnes)“ nur den Imperativ ausspricht, seine Privatüberzeugung in der gemeinsamen zu vollenden. Denn die Wahrheit oder ihre Erkenntniss ist ihrer Natur nach nicht separatistisch, sondern allgemein oder katholisch, kosmisch. Hiermit wird aber das Geheimniss nicht entbehrlich in der stufenweisen Entwickelung der Erkenntnisse. Daher gilt ebenso: „Scire aliorum (omnium) non sufficit, nisi sciam et ego.“ Dass die Wahrheit gemeinsam und allgemein ist, kann nicht den Sinn haben, als ob der Einzelne nun nicht auch überzeugt sein müsste.

6.

Die Philosophie hatte ursprünglich religiösen Sinn und religiöse Bedeutung.

Dieses spricht schon das Wort: „Liebe zur Weisheit“ aus. nämlich die Anerkennung der objectiven Existenz einer (bereits fertigen) Weisheit (d. i. éines Weisen und Weisenden) so wie der Nothwendigkeit der Subjection des Menschen unter eine solche Weisheit und des Sichweisenlassens von ihr. Wer eine Weisheit (Vernunft) auf solche Weise von sich unterscheidend anerkennt*), der weiss auch, dass er diese Vernunft nicht ist, ja dass er dieselbe als eigenthümlich nicht hat, sondern dass er, bestimmten Gesetzen folgend oder nicht folgend, ihrer theilhaft ist, d. i. vernünftig oder nicht. Gleicher ursprünglicher Begriff der Weisheit (Sophia) bei den Juden und Griechen, sei es nun, dass man hiermit den Geber, sei es, dass man die Gabe versteht.

Der Mensch bringt Nichts schlechthin hervor, sondern er setzt nur ein schon Vorhandenes fort. Sein Denken ist Nach-

*) Vernunft wird nämlich hier in jenem Sinne genommen, in welchem man sagt, dass die Vernunft ihrer selbst sich als alles Seins bewusst ist. Vergl. dagegen Hegels Encyclopädie der philos. Wissensch. 1. Aufl. §. 5. Gott als Vernunft weiss sich aber über allem geschöpflich Seienden. Die sich von Gott nicht unterscheidende Creatur sagt: la raison c'est moi! — Der hier gerügte neuere Vernunft- oder Geistespantheismus, welcher die Concretheit des Vernunftlichts in éiner absoluten Geistessonne leugnet und dieses Licht polytheistisch in unzählige partielle Gestirne oder Sonnen vertheilt, ist übrigens mit dem naturphilosophischen Pantheismus insofern derselbe, inwiefern dieser gleichfalls den Schöpfer in die Geschöpfe vertheilt, zerstreut, und in diesen aufgehend, d. i. erschöpft sich vorstellt. Dieser Vorstellung, seit der Einführung der Philosopheme Spinoza's in der deutschen Philosophie ziemlich allgemein geworden, liegt aber ein doppelter Irrthum zum Grunde. Denn 1) setzt derselbe die Peripherie gleich dem Centrum und coordinirt beide, während doch das Centrum, indem es seine Peripherie setzt, sich dieselbe subordinirt und über sich erhebend sich von ihr unterscheidet, wie der Geist sich von seinem Leibe unterscheidet. 2) Setzt diese Vorstellung das Geschöpf zum Schöpfer in das Verhältniss der Peripherie zum Centrum, und macht demnach das Geschöpf zum integrirenden Theil des Schöpfers. Mit diesem Geistespantheismus kann kein vernünftiger Begriff der Autorität der Vernunft bestehen, weil die Berufung auf eine solche Autorität nur die auf die Vernunft des Autors als auf die göttliche Weisheit oder Sophia selbst sein kann.

denken, sein Thun Auswirken einer Gabe, die er nur in Unterwerfung unter den Geber, diesen also anerkennend, erkenntlich, empfängt. Denken ist nicht ein undankbares Nehmen oder Aufheben der Speise. Wahre Philosophie ist demnach religiöse Philosophie, und irreligiöse Philosophie ist unwahre, falsche, lügenhafte Philosophie. Letztere ist die Philosophie des Stolzes und der Niedertracht, die erstere als die wahre die Philosophie der Demuth und der Erhabenheit.

Das Nachdenken dem göttlichen Denken schliesst das Selbstdenken nicht aus, ausser im Sinne eines selbstischen als selbstsüchtigen, ichvergötternden Denkens. Das Selbstdenken ist nur falsch im Sinne eines Selbsterleuchtens, nicht aber im Sinne eines Strebens nach dem Theilhaftwerden des göttlichen Sehens und Leuchtens. So wenig ist die Vernunft im Menschen ein Selbstgemachtes oder Autonomes, dass der sich selbst überlassene oder hingegebene Mensch die Vernunft verliert, weil er nicht mehr auf sie hört, wesswegen thöricht oder, wie der gemeine Mann in Bayern sagt, torret, soviel als hörlos, nichthörend oder seine Gehörigkeit der Vernunft aufsagend, bedeutet. Vermengung des leidenden, empfangenden Verhaltens gegen Gott und gegen das Geschöpf im Erkennen.

7.

Was man Philosophie im engern Sinne des Wortes nennt, entstand zuerst bei jenen Nationen, welche die ursprünglichen Traditionen nicht mehr rein und von erster Hand, sondern bereits entstellt empfingen; — Phönikier, Aegypter — und sie ging vom Bedürfniss einer Läuterung oder Reformation dieser Traditionen aus.

Ein französischer Schriftsteller nennt diese Traditionen Traditions-mères und vergleicht sie dem Eau-mère, welches als constitutiver Bestandtheil sich dem aus der Mutterlauge ausscheidenden Krystall einverleibt, und dessen Entziehung diesen letztern zerfallen macht, zum Beweise, dass das ein Gebilde Anfangende zugleich auch sein Erhaltendes ist. Derselbe Schriftsteller spricht

in demselben Sinne auch von einem verbe-mère, weil nämlich das schaffende Wort in jedem Geschöpf als erhaltendes sich gleichsam zurückgezogen hat.

Wir müssen also doch, sagt St. Martin (Esprit des choses I, 196. Uebers. v. Schubert S. 175) ursprünglich eine Vernunft gehabt haben, weil es möglich gewesen, einen üblen Gebrauch davon zu machen, und es muss auch zugleich eine Vernunft geben, welche keiner Täuschung unterworfen ist, damit, durch Vergleichung der unserigen mit derselben, wir im Stande sein können, die Täuschungen der ersteren als solche anzuerkennen. — Hieraus erhellt zugleich die Nothwendigkeit einer äusseren Regel für das Erkenntnissvermögen.

8.

Frühzeitig bemerkt man in diesem reformirenden Thun eine Abirrung, zufolge welcher die Speculation, anstatt in jenen entstellten Traditionen das Wahre vom Falschen zu scheiden, sich von aller Tradition lossagend, den ersten Grund zu einem absoluten Gegensatz oder zu einem Protestiren gegen jene legte, womit denn auch das Schicksal und Periculum der Speculation für alle folgenden Zeiten sich entschied.

9.

Hiemit wurde aber die freie Evolution der Intelligenz selbst gehemmt und gestört.

Weil es dieselbe absolute Intelligenz ist, welche der endlichen erst nur äusserlich (in jenen primitiven Traditionen) sich manifestirt, und der einzelne Mensch nur, indem er, diese ihm noch gleichsam äusserliche Manifestation als solche anerkennend, sie in sich gleich einer Speise aufnimmt, über kurz oder lang zur Einsicht der Identität des hier ihn äusserlich begründenden Princips mit jenem, welches ihn innerlich zu begründen strebt, kommt, d. h. zum Verständnisse jener Traditionen als Centraldoctrinen

oder, wenn man will, zur Ueberzeugung, dass das, was an sich wahr ist, auch für ihn (den einzelnen Menschen) wahr ist. Denn man kann ebensowenig ohne Speise leben, als von ihr, falls man sie nicht auswirkt.

10.

Jene abirrende Richtung der Speculation muss man eine revolutionäre nennen.

Denn allgemein muss jeder Richtung einer Thätigkeit dieser Name gegeben werden, welche anstatt von ihrem Begründenden aus und in und an ihm fortzugehen, (welches Fortgehen eben ein Fortgeschehen oder Geschichte ist), sich von diesem erst loszumachen, sofort aber gegen dasselbe zu erheben, strebt. Das Wort Revolution wird hier im modernen, schlimmen Sinne genommen. Denn im guten Sinne ist Revolution die freundliche Rückkehr in sein begründendes Princip.

11.

Das Hervorbringende ist das Begründende und Erhaltende, hiemit aber auch das Leitende seines Hervorgebrachten oder das diesem Assistirende, und dieses gilt für das Erkennen nicht minder, als für das Wollen und Wirken. Identität des begründenden, leitenden und confirmirenden Princips.

In der thierisch-zeitlichen Fortpflanzung scheint dieser Satz sich nicht zu bewähren, indem das Kind nach der Zeugung und Geburt eigentlich Vater und Mutter nur hatte und nicht mehr hat; aber diese letztern sind auch nur die ostensiblen Werkzeuge der Production gewesen, indem dieselbe Natur, welche den Vater und die Mutter (im Anbeginn per generationem spontaneam) hervorbrachte, nun mittelst ihrer beider (per generationem secundariam oder per traducem) das Kind hervorbringt, und eigentlich dieses Kindes Vater und Mutter ist und bleibt. — Entzöge sich dieser Vater und diese Mutter dem Kinde, so würde dieses

auch sofort wieder untergehen. Das wahrhaft Hervorbringende (in Natur), das Einsetzende (in religiöser Gesellschaft oder in der Kirche) und das Constituirende (in der bürgerlichen Gesellschaft oder im Staate) erweiset sich uns als das überall seinem Hervorgebrachten, Eingesetzten (Constituirten), Gegenwärtige (praesentia realis), Bei-ihm-bleibende („Ich bleibe bei euch bis ans Ende der Welt") und die lex assistentiae ist Grundgesetz der Natur wie des Geistes oder, da dieser nur in der Societät sich verwirklicht, der Societät. So kann denn die Creatur so wenig in ihrem Fortbestand, als in ihrem Urstande von ihrem Schöpfer abstract begriffen werden, und der Begriff des Weltregierers fällt mit jenem des Weltschöpfers in eins zusammen. Eben so wenig ist das eine Societät wahrhaft Constituirende, wie der Unverstand des Deismus wähnt, ein Vergangenes und Antiquirtes, sondern es ist ein seine Assistenz oder Resistenz fortwährend Beurkundendes, folglich sowohl ein einstmal Gesprochenes und Geschriebenes, als auch ein noch jetzt Sprechendes und Schreibendes *). Zu bedauern ist es nun, dass die gegentheilige Ansicht zur herrschenden unserer Zeit geworden ist und dass dieselbe, besonders in Bezug auf die Religion, sich festgesetzt hat. Diesem Vorurtheile zufolge denken sich nämlich Fromme wie Nichtfromme sowohl für die Menschheit überhaupt, als für jeden einzelnen Menschen unter Religion etwas absolut Fertiges, Abgeschlossenes, was hiemit höchstens nur (gleich einer Zeitreliquie, einer Mumie oder gleich einem alten schriftlichen Document) zu erhalten, keineswegs aber, in Theorie wie in Praxis, einer Erweiterung oder eines lebendigen Fortwuchses fähig sei. — Nun ist

*) Wie übrigens in jedem organischen Gebilde die Continuität oder Ununterbrochenheit der Raumerfüllung die effective Ubiquität des Centralprincips inner diesem Raume voraussetzt, so gilt dasselbe für die Continuität oder Assistenz in der Zeit, welche gleichfalls nur durch die Ununterbrochenheit der Zeitfolge (Tradition) bedungen ist. Die revolutionäre Unterbrechung dieser Zeitcontinuität ist also ein Tödten des Organismus und ein Aufheben jener Assistenz. — Die Tradition beruht auf dem Grundsatze: veritas veritati non contradicere potest. So wie ich nichts in mein Bewusstsein aufnehme, was seine Identität aufhebt. Ich muss derselbe sein und bleiben, und kein Anderer, wenn gleich anders, werden.

freilich das Dogma ein solches Fertiges, so wie es kein neuer, sondern derselbe Jesus Christus ist, der in uns und durch uns (also nicht ohne uns) das Erkennen und Thun stets neu fortwirkt: „Omnia fiunt eadem, sed aliter." Aber die immer reichere Entwickelung (Explication) des Dogma widerstreitet so wenig dessen Fortbestand, dass es diesen vielmehr bedingt, wie dasselbe für jedes organische Urbild als Dogma gilt. Derselbe Jesus Christus sagte ja, dass seine Nachfolger (mit und durch Ihn) grössere Werke als Er thun würden, so wie, dass Er (durch Seinen Geist) denselben (falls sie ihre Mitwirkung nicht versäumen) die Erkenntniss (die Theorie) immer mehr eröffnen, d. h. dass Er in und durch seine Mitwirker in der Folge der Zeiten immer mehr in seine Manifestation Sich verherrlichen werde; wie denn überhaupt es nicht begreiflich sein würde, dass Classicität und Genialität sich nur in der Religion bestreiten, und dass nur hier die generatio primaria und secundaria mit einander in Zwietracht sein sollten *). Es würde aber in der That schlimm um die verschiedenen Zweige der Technik, überhaupt um die Pflege des Zeitlebens stehen, falls die Menschen sich so wenig auf die Erweiterung der Erkenntniss und die praktische Vervollkommnung derselben verlegten, als sie sich auf die Vervollkommnung der Erkenntniss und der Ausübung der Religion

*) In der That ist nur die geistlose Indifferenz gegen die Religion, welche die Menschen in dieser Inertie festhält, und würden sie an den religiösen Doctrinen, Urkunden und Vorschriften auch nur jenes Interesse nehmen, welches sie an den Vorschriften und Erzählungen irgend eines Physikers und Technikers nehmen, der ihnen vom Erfolg eines von ihm angestellten Experiments sagt, und auf dessen Wort hin sie sogleich selber Hand ans Werk legen, um seine Entdeckung sich anzueignen, zu erweitern und ins Leben einzuführen, so würden wir freilich dermalen nicht über die Mattigkeit der Religionspraxis, so wie über die Dunkelheit ihrer Theorie uns zu beklagen Ursache haben. — In Bezug auf den im Text nachgewiesenen nexus der generatio secundaria (traditiva) mit der primaria muss ich übrigens noch bemerken, dass derselbe nexus zwischen der alimentatio secundaria und primitiva statt findet. Die gewöhnliche Speisung als erstere dient nur der zweiten, und es gibt Fälle, in welchem die zweite über die erstere hervortritt. Die primitive Alimentation ist nämlich jene durch die Elemente, die secundäre jene durch die Elementata.

verlegen. Die Franzosen nennen die Wissenschaften des Materiellen sciençes exactes, gerade als ob im Immateriellen nicht auch Exactheit möglich wäre!

12.

Jene Abirrung der Philosophie wirkte auf ihren Gang selbst störend zurück, und diese Rückwirkung machte sich besonders seit ihrer zweiten entschiedenen Trennung von der religiösen Tradition, nämlich von der christlichen, beim Eingehen der scholastischen Philosophie merklich. Unterschied einer von ihrem begründendem Princip aus, an seiner Leitung fortgehenden und durch seine Confirmation vollendeten Speculation im Gegensatze jeder andern.

Schon die Geschichte der ältesten Philosophie beweiset durch die Aufeinanderfolge sich einander widerlegender Systeme die Wahrheit dieser Behauptung, und es ist falsch, wenn einige neuere Geschichtschreiber der Philosophie hierin nur den natürlichen Gang einer fortschreitenden (wachsthümlichen) Evolution nachweisen zu können behaupten. In neuern Zeiten soll vollends, wie z. B. Degerando will, beim Sturz der Scholastik die Philosophie erst durch ihre gänzliche Trennung von der Religion und Tradition sich befähigt haben, sich zu reconstruiren (oder zu constituiren), und Hegel will gar, dass erst mit dem Eintritt der (cidevant) Lutherischen Reformation die Freiheit und Selbständigkeit des Denkens aufgekommen sei! Degerando führt übrigens zum Beweise seiner Behauptung an, dass gleich im 17. Jahrhundert drei Reformatoren der Philosophie zugleich auftraten (de Cartes, Baco, Leibniz), bemerkt aber nicht, dass die Philosophie hiemit um so minder zur gedeihlichen Formation kommen konnte, je mehr die Richtungen, welche jene drei Denker einschlugen, nicht als verschiedene Radien zu éinem Centrum hinwiesen, sondern wie verschiedene Sehnen sich durchkreuzten. Auch kann man nicht leugnen, dass diese Variationen in den Philosophemen mit

jenen in dem kirchlichen Lehrbegriff der Reformatoren seit jener Epoche gleichen Schritt hielten und dass es in beiden zu keiner Formation kam.

Aber auch in der Gegenwart ist es mit der Philosophie in Deutschland keineswegs bereits zu einer befriedigenden Gestaltung gediehen, während sie sogar den übrigen Ländern Europa's seit geraumer Zeit fast gänzlich abhanden gekommen ist. Wurde gleichwohl in Deutschland bereits Vieles zu diesem allerdings erreichbaren Zwecke. Dienliches und Förderndes durch die Schulen Kants, Fichte's, Schellings und Hegels geleistet, so ist doch nicht zu leugnen, noch zu verheimlichen, wovon wir uns im Verfolge dieser Vorlesungen häufig überzeugen werden, dass durch alle diese Philosopheme, selbst in jenen Puncten, in Betreff deren sie sich nicht geradezu gegenseitig aufheben, die Hauptprobleme der Philosophie weder auf eine den Forderungen der Vernunft, noch auf eine den Ansprüchen der geoffenbarten Religion entsprechende Weise gelöset worden sind. Wesshalb denn das Scandal der Nichtübereinstimmung und der feindlichen Entgegensetzung zwischen der Wissenschaft und der Religion noch immer fortbesteht. Es ist darum allerdings zum Besten der Religion nicht bloss in unserem Vaterlande, sondern in der gesammten christlichen Welt zu wünschen und zu hoffen, dass besonders unter den jüngeren berufenen Vertheidigern und Pflegern dieser Religion und des sie bewahrenden Instituts (der Kirche), der Schmerz und die Schmach dieses unseligen Zustandes auf das Tiefste empfunden werden, und dass ihnen, die Stumpfheit des Gemüths und des Geistes für so hohe Dinge den Gegnern der Religion überlassend, in der Erkenntniss ihres hohen wissenschaftlichen Berufes, Muth und Rüstigkeit erwachen möchte, selbst Hand an das Werk zu legen und der Erreichung des grossen Zweckes der Wiederversöhnung der Wissenschaft und der Religion ihre Kräfte zu widmen. Wenn Plato sagte, dass es gut gehen müsste in den Staaten, wenn die Könige philosophiren würden, so sage ich, dass es wieder besser gehen würde in der Kirche und in den Staaten, wenn unsere Theologen, wie früher, wieder philosophiren würden.

13.

Der Begriff der philosophischen Erkenntniss im Gegensatze jeder andern ist eigentlich jener der freien im Gegensatze der unfreien Erkenntniss.

Wie jeder von uns den Unterschied seines freien und unfreien Bewegens kennt, so kennt er auch den Unterschied seines Frei- und seines Unfreiseins (sowohl des äusserlichen wie des innerlichen) im Erkennen. Jeder von uns weiss nämlich, dass die innere Freiheit (im Erkennen so wie im Wollen und Thun) als innere Begründung und Unabhängigkeit von Auesserem nicht genügen würde, falls dieser innern Freiheit nicht eine äussere Befreiung entspräche, und zwar nicht bloss eine negative als Abwesenheit äusserer Hemmung, sondern eine auch positiv sich durch Bereitheit oder Darbietung der erforderlichen Manifestationswerkzeuge realisirende Befreiung *). Endlich weiss jeder von uns, dass er nur, wenn er wahrhaft frei denkt, auch frei wollen und wirken, d. i. frei sein kann. Insofern nun die ungläubige und irreligiöse Philosophie eben nur zum Freidenken und zur Befreiung und Erlösung unsers Erkennens von den Banden der Unwissenheit, des Irrthums und der Lüge, uns behilflich zu sein verspricht, so scheint derselbe wenigst im ostensiblen Zwecke mit der religiösen Philosophie übereinzustimmen. Der Verfolg unserer Vorlesungen wird indess zeigen, dass beide sowohl was den Zweck, als was die Mittel betrifft, himmelweit von einander verschieden sind, und dass die irreligiöse Philosophie, wie der irreligiöse Liberalismus unserer Zeit z. B. gleich Anfangs den entgegengesetzten Weg

*) Unfrei ist nicht bloss derjenige, welcher nicht in sich begründet ist, und dessen Begründendes wenigst nicht ganz ihm innewohnt, auch nicht derjenige, welcher in seiner Manifestation äusserlich gehemmt ist, sondern unfrei ist auch Jener zu nennen, dem die ihm nöthigen Manifestationswerkzeuge nicht völlig zu Gebote stehen. Denn Unfreiheit eines Lebendigen ist Desintegrität, Mangel oder Widerstreit seiner Hilfsprincipien oder Organe, welche den totalen Verkehr des Einzelnen mit dem Einen in der Integrität vermitteln. Unfreiheit ist demnach Unganzheit. Gott allein ist darum absolut frei, weil allein sich selbst genügend. Sucht, Verlangen sind unfrei, weil unganz. Nur darf das freie, uns Fülle und Genügen gebende Verlangen der Liebe nicht als unfreies Bedürfniss gelten.

von der religiösen einschlägt, indem sie mit einer falschen Unabhängigkeit und Freiheit beginnt und mit einer schlechten Unterwürfigkeit endet, wogegen letztere von einer legitimen Unterwürfigkeit und Abhängigkeit zur wahren Freiheit führt. Wie denn überhaupt das gute Agens von uns will, dass wir ihm erst als Werkzeug (Lehrling) dienen, wie er uns, falls wir diesen Dienst durchgemacht, zu seinem Mitwirker, Organ oder Gesellen erhebt, und nur zuletzt uns als Meister, missus oder Agenten frei lässt; während das böse Agens den verkehrten Weg geht, uns nämlich zuerst als seinen Herrn und Meister behandelt, dem dasselbe nur als Werkzeug dient (Mephistopheles als Pudel), später sich schon zum Gesellen erhebt, zuletzt aber den absoluten Meister über uns spielt, als blindes Werkzeug uns sich unterwerfend. Mit dem grössten Hellsehen im Bösen tritt also die grösste Unfreiheit ein. Hier heisst es: Ihr werdet die Lüge erkennen und sie wird Euch unfrei machen! „Desinit in atrum piscem!" Es ist nun Sache der Philosophie der Freiheit, vor allem die Bedingungen und Gesetze der Befreiung den Unfreien bekannt zu machen und diese hierüber aufzuklären, anstatt, wie die irreligiöse Philosophie es macht, die Menschen über ihren Befreier und ihr Verhalten zu ihm zu obscuriren. „Libertatem illis promittentes, cum ipsi servi sint corruptionis." Ep. &c. Petr. II. 2, 19.

14.

Indem die neuere deutsche Philosophie (seit und durch Fichte) ihre Aufmerksamkeit vorzüglich auf die Natur und das Wesen des Selbstbewusstseins (des Geistes) richtete, hat sie es möglich gemacht, den Begriff des Erkennens schärfer und bestimmter als bis dahin zu fassen.

Es war vorzüglich J. G. Fichte, welcher die Philosophie von dem alten Wahn befreite, als ob man den Geist (das Sichselbstbewusstseiende) nur damit kennen lernen könnte, dass man aus ihm heraussträte, sich überspränge, und zwar, weil das Selbstbewusstsein nicht schon das Sein (die Substanz des Geistes) sei, sondern

nur ein *accidens* oder *modus*, welche einem Andern (einem Ding-an-sich) inhärirten. — Die bekannte Identitätslehre als Lehre der Identität des Unterschiedenseins und Einsseins des Objects und Subjects, des Gewussten und Wissenden im Wissen, ist darum auch wohlverstanden die Lehre vom Selbstbewusstsein *), d. i.

*) Die Identitätslehre Schellings ist zwar ursprünglich von der spinozistischen Substanz genommen, in welche die denkende (sich bewusstseiende) und die nichtdenkende Natur sich beständig auflösen sollen. Aber eben darum führt diese Identitätslehre nicht zu der Anerkenntniss des Selbstbewusstseins dieser Substanz oder zu jener, dass Gott Geist ist. — Fichte war übrigens in dem Gottesleugnerischen Irrthum befangen, dass Persönlichkeit und Unbeschränktheit oder Unendlichkeit unvereinbar seien, und dass man Gott nicht Bewusstsein und Persönlichkeit zugestehen könne, ohne Ihn endlich zu machen. Hegel war der Erste unter den namhaften Denkern der neuern Zeit, der die Behauptung, dass das Absolute Geist ist, mit Bestimmtheit aussprach. [Vergl. Hegels Phaenomenologie des Geistes (1807). Werke II, 329, 418, 506. — Hegels Leben von Rosenkranz S. 204. — Der Herausgeber hat indess gezeigt (Vorrede zu der zweiten Ausgabe der kleinen Schriften Baaders p. LXIII.), dass in ähnlichem Sinne, in welchem Hegel zuerst im J. 1807 in der Phaenom. des Geistes (das Absolute oder) Gott den absoluten Geist nennt, Ihn auch schon Spinoza und noch mehr Schelling also nennen konnten. Denn wenngleich Spinoza Gott als die absolute Substanz definirte, so fehlte derselben doch nicht als eines ihrer unendlichen Attribute das unendliche Denken und inwiefern Gott nach Spinoza unter einem seiner Attribute und deren unendlichen Modificationen auch das Denken, Wissen und Erkennen der Unendlichkeit der intelligenten Wesen ist, ist er auch der Sache nach (wenn sich Spinoza auch des Namens: „absoluter Geist“ nicht bediente) der absolute Geist. Im Sinne Spinoza's denkt und weiss sich Gott in dem Denken und Wissen der intelligenten Wesen auf unendliche Weise, wie er sich in ihrer Liebe unendlich liebt (Eth. V, 35), wie auch Sigwart (Der Spinozismus. Tüb., Osiand., 1839. S 128) richtig gezeigt hat. Hegels Bestimmung Gottes als des absoluten Geistes ist nur darum beziehungsweise ein Fortschritt gegen Spinoza, weil ihm Gottes Geistsein nicht ein blosses Sein oder eine blosse Folge des Seins, sondern Process, absolute Geistlebenbewegung ist. (Vergl. Braniss, die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart, 12 hodeget. Vorlesungen.) Der Hauptsache nach hatte aber auch schon Schelling diesen Standpunct erreicht, indem er den Spinozismus durch den (weitergebildeten Fichte'schen) Idealismus zu beleben und zu begeisten strebte. Schon in seiner Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie (1795) ist ihm Gott das unendliche Ich, welches ihm insofern (freilich nur insofern), als es endlich (in unendlichen endlichen Ichen) wird (Philos. Schriften I, 224 u. 225), Geist ist. In der Darlegung seines

vom Selbstbewusstseienden oder vom Geist. Denn das Selbstbewusstsein sagt, wie die Zergliederung des Wortes lehrt, die Identität oder

Systems (1800) in der Zeitschrift für speculative Physik (II, 2, S. 1 u. 2) nennt Schelling Gott die absolute Vernunft (freilich nur als absolute Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven) und in seinem Bruno (1802) heisst er Gott die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aehnlichen Aeusserungen begegnen wir in allen Schriften Schellings bis zum J. 1808. Im J. 1809 in den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit trat Schellings Umschwung zum Theismus ein. Vergl. Krause's Absolute Religionsphilosophie I, 27, 455 und sonst. In ähnlichem Sinne lehrte auch J. G. Fichte die Geistigkeit Gottes oder dass Gott Geist sei. Fichte sagt wörtlich in seiner gerichtlichen Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus: „Der Satz: Gott ist ein Geist, hat bloss als negativer Satz, als Negation der Körperlichkeit Gottes seinen guten, triftigen Sinn Derselbe Satz, als positiver, zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Satz ist ganz unbrauchbar; denn wir wissen ebensowenig, worin das Wesen eines Geistes, als wir wissen, worin das Wesen Gottes bestehe Man übersehe ja nicht den Grund, aus welchem ich diese Möglichkeit (Gott Persönlichkeit zuzuschreiben) leugnete. Ich rede (S. 187) von unserem eigenen begreiflichen Bewusstsein, zeige, dass der Begriff derselben nothwendig Schranken bei sich führt, und sonach dieser Begriff des Bewusstseins nicht für Gott gelten kann. Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewusstsein Gottes geleugnet. Der Materie nach, — dass ich mich bemühe, das Unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! — der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen ... ist schlechthin unmöglich.“ (J. G. Fichte's Werke V, 264—66.) In der späteren Umgestaltung seiner Wissenschaftslehre bildete Fichte diese Anschauung nur noch bestimmter aus. „Nur Eins, sagt er, ist schlechthin durch sich selbst, Gott, der von sich selbst lauter Leben ist ... Das Leben ist das Wissen. Das Wissen ist Gottes Sein ausser seinem Sein, d. i. seine Aeusserung, in der er ganz ist, wie er ist.“ (Fichte's Werke II, 696 u. 705.) Doch kann nicht verkannt werden, dass Hegels Bestimmung des absoluten Geistes tiefer als bei Fichte und Schelling gefasst und hiemit ein entschiedener Fortschritt über beide Denker hinaus ist. Auffallend ist nur, dass Baader des noch grösseren Verdienstes nicht erwähnt, welches sich Krause dadurch erwarb, dass er (schon früher und sicher bereits vor Hegels Phaenomenologie des Geistes (1807) und um so mehr vor dem Erscheinen von Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)) Gott als absoluten Geist im theistischen Sinne als absolute Persönlichkeit begriff und hiemit den Pantheismus streng wissenschaftlich überflügelte und hinter sich zurück-

Dieselbheit des Wissenden und Gewussten (Seienden) aus, so dass dem freien Erkennen (dem geistigen Bewusstsein) das Ansich-seiende nur insofern ist, als es nicht nur ein Sein für das Selbst, sondern ein Sein des Letzteren selbst ist, und dass ein Seiendes nicht ein solches wäre, falls es nicht ein Erkanntes wäre, d. h. falls es nicht mit dem Aufhören seines Erkanntseins verschwände. Denn das ist der Grundirrthum aller Geist und Gott leugnenden Philosophie, dass sie ein Sein oder ein Ding-an-sich statuirt, welches absolut unerkennbar und absolut unerkannt doch bestünde. Vergl. §. 44.

So früh nämlich etwas war, so war es schon gewusst und erkannt, und so lange etwas sein wird, wird es auch erkannt sein. Das Erkanntsein oder werden eines Seienden ist zu seinem Urstand und Bestand nöthig. Alles, was ist, ist eo ipso erkannt. Ebenso gibt es kein Sichtbares, welches nicht gesehen würde. Licht ist Sehen. Erleuchtetwerden ist des Sehens theilhaft werden. Wer das Wissen nicht für ein Primitives, Fertiges hält, wer per generationem aequivocam es aus einem Unwissen oder Nichtwissen hervorgehen lassen zu können meint, der ist ein Gottesleugner. Wenn Gott Allwisser ist, so weiss das Geschöpf nur durch Theilhaftwerden des Wissens, welches Gott hat und ist.

Wie das Selbstbewusstsein (der Begriff) seinen beiden Elementen oder Factoren, dem Subject und Object, allein ihr Sein oder ihre Substanz gibt, so gilt dasselbe von der Sensation, welche höher als das Insensible steht. In diesem Sinne haben die Idealisten und die Sensualisten recht. Nur im Genitus haben die beiden erzeugenden Kräfte ihre Wahrheit. Aber jener hat die seinige hinwieder in diesen.

Derselbe Irrthum, der oben in der Lehre vom Geiste widerlegt wurde, herrscht auch in der Lehre vom nichtintelligenten

liess. Dasselbe Unrecht, welches man gegen Baader beging, indem man ihn zur Schule Schellings zählte, beging man auch gegen Krause, von dem Lindemann mit Recht sagt, schon seine ersten Druckschriften zeigten sich Schelling gegenüber selbstständig und von dessen Lehre abweichend in Inhalt und Form. (S. Uebersichtl. Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre C. Chr. Fdr. Krause's und dessen Standpuncts zur Freimaurerbrüderschaft von Lindemann. München, Fleischmann, 1839. S. 95. H.]

(Thier-) Leben, insofern man dieses Leben als Empfinden und Bewegen nicht für die Substanz, sondern für ein accidens einer für sich und ohne dieses Leben und ausser ihm bestehenden todten Materie hält. Der Materialist bildet sich nämlich ein, dass diese Materie (Himmel und Erde) auch dann bestünde, wenn kein Leben wäre. Allein wenn gleich, wie der Wissende abstract vom Gewussten, so die Seele abstract vom Beseelten nichts ist, so macht und begründet oder erzeugt doch nicht das Selbstlose (per generationem aequivocam) das Selbstische, das Todte das Lebende, die nichtintelligente Natur den Geist oder gar die Materie den Geist, sondern die gesammte nichtintelligente Natur, die gesammte materielle Welt, Himmel und Erde verschwänden in Nichts, falls man den Geist und das Leben („mens agitat molem") in ihnen erlöschen machen könnte. So wie wir ja täglich und stündlich in der That die organischen Substanzen vergehen und verschwinden sehen, sobald das Leben aus ihnen gewichen ist.

Identität des Seins und des Thuns (z. B. der Materie und des Bewegens, des Geistes und des geistigen Thuns) ist weder Vereinerleiung, noch Trennung beider. Diese Identität ist die des primitiven Lebens. Der Materialist kennt nur das materielle Sein, und der Geist ist ihm nur ein Thun des Materiellen, kein Sein, keine Substanz. Der Geist *ist* ihm nicht, weder der unendliche, Gott, noch der endliche, der Mensch. Falsch ist auch die Vorstellung des Geistes als eines Theils des dermaligen Menschen, während der Mensch doch in Wahrheit vielmehr eine nur als Geist noch unvollendete Substanz ist. Jetzt ist nur erst Etwas in ihm Geist; er soll aber *ganz* Geist werden. Flach sind demnach auch alle Psychologien, in welchen das Bewusstsein nicht als ein Befassendes, sondern nur als ein die übrigen Vorstellungen, selber Vorstellung, Begleitendes dargestellt wurde und wird. Ebenso gut könnte man sagen, dass das Licht, in welchem Alles erscheint, eine einzelne Sichtbarkeit neben allen übrigen Sichtbarkeiten sei.

Der Identität des Unterschiedenseins und Einsseins des Gewussten und Wissenden im Wissen entspricht die Identität des Gewollten (Geliebten) und des Wollenden (des Liebenden) im Wollen (Lieben), des Gewirkten und Wirkenden im Wirken. Wenn

darum J. Böhme den Vater den Willen, den Sohn die den Willen erfüllende, also ergänzende Lust nennt, so ist Jener der Wollende, Dieser der Gewollte, der Geist des Wollens, so wie derselbe Vater der Erkennende (das Auge), der Sohn der Erkannte (der das Auge Erfüllende), der Geist das Erkennen ist, und derselbe Vater der Wirkende, der Sohn der dieses mit Kraft Erfüllende, der Geist das Wirken ist; wobei aber im Wollen, Erkennen und Wirken ein viertes als Subject (Object) noch zu unterscheiden ist. — So ist Liebe, wie Hass, ein Dreifaches, Lust, wie Pein: in diesem Dreifachen aber auch ein Vierfaches. Jede von jenen drei Erfüllungen spricht sich in Expansion aus. Darum setzt J. Böhme das Wort (den aushauchenden Willen aus der Kraft) nach dem Ternar, versteht sich nur logisch, auf keine Weise zeitlich. Vergl. J. Böhme's Schlüssel III.

15.

Mit der Identitätslehre als der Lehre vom selbstbewusstseienden oder beisichselberseienden Geiste stimmt jener ältere Satz überein: dass jedes primitive und vollendete (begreifende) Erkennen ein genetisches ist oder dass der Hervorbringende nur als hervorbringend oder im Hervorbringen sich und das Hervorgebrachte weiss.

Vorerst bemerkend, dass wir es hier nicht mit dem mathematischen Erkennen zu thun haben (für welches diese Behauptung ohnediess keinem Zweifel unterliegt, da der Mathematiker nur weiss, was er construirt), mache ich hauptsächlich darauf Sie, m. H., aufmerksam, dass insofern jedes Erkennen oder Wissen ein Unterscheiden (Distinguiren) ist, und folglich das oder der Gewusste ein anderer als der Wissende ist; es allerdings wunderlich oder wunderbar scheint, dass im Sichselberwissen oder Erkennen, wie doch nicht geleugnet werden kann, dieses Unterscheiden zugleich besteht, und denn doch, da hier beide derselbe Eine sind, und ich nicht einen Andern, sondern mich weiss, wieder aufgehoben sich zeigt. Aber ein weiteres und tieferes For-

schen bringt uns, wie Hegel zeigt, zur Einsicht, dass diese Identität oder dieses Einssein allem Wissen, folglich auch jenem eines Andern in seiner Weise zum Grunde liegt, m. a. W. dass alles Erkennen, ja selbst das objectiv-sinnliche, inner diesem Dreieins oder Ternar sich bewegt. So wie es denn als Bestätigung unserer Behauptung dient, dass man schlechterdings nicht von der Erkenntniss eines Andern zur Selbsterkenntniss zu gelangen vermag, falls man jene (und nicht die letztere) als die primitive setzt, und dass man bei einem solchen Nachsetzen des Selbstbewusstseins dem Wissen eines Andern, immer nur entweder dem einseitigen subjectiven Idealismus, oder dem einseitigen objectiven Realismus sich preis gegeben sieht. Nun fällt aber jede Cognitio (vorerst die Cognitio sui), wie die Scholastiker sagen, in Folge einer Manifestatio mit einer Formatio (mit dem Hervorbringen eines Bildes)*) zusammen, m. a. W. „Intelligens in Intellecto effingitur seu se effingit Imaginem" und jedes Erkennen ist ein Hervorbringen, ein Sicherkennbarmachen und somit ein Sichüber- und Fortsetzen mittelst des Hervorgebrachten in den Erkennenden, wesswegen das Erkennen auch ein: Concipere heisst. Eine Behauptung, die nicht nur vom ursprünglichen Erkennen gilt, welches mit einem ursprünglichen Hervorbringen oder Manifestiren zusammenfällt, als gleichsam einem Sichdupliren**), sondern auch vom abgeleite-

*) „Eins hat Nichts in sich, sagt Jacob Böhme, das es wollen kann, es duplire sich denn, dass es Zwei sei, und so kann's sich auch selbst in der Einheit nicht empfinden oder erkennen, aber in der Zweiheit erkennt und empfindet es sich." Für das Wirken, das Sich-bewegen und Sich-formiren und also auch Sich-substanziren gilt dasselbe. Dupliren heist aber im Sinne Böhme's nicht sichentzweien, sondern sein Bild (genitus) zeugen.

**) Bestimmt drückt sich hierüber die französische Sprache aus, indem sie das Manifest-, Erkennbar- und Erkannt-werden, mit den Worten: prendre nature, forme, corps oder substance bezeichnet. Wie denn auch in demselben Sinne der Apostel von einem Initium substantiae (Christi) spricht, welches wir in uns festhalten sollen, und wodurch Christus in uns Gestalt annehmen soll, d. i. wesentlich in uns werden und uns innewohnend. Der Begriff der Substanz fällt mit jenem der Gestalt zusammen, und es war nur eine falsche Anwendung des übrigens richtigen Satzes des Spinoza: Omnis determinatio est negatio, welche mehrere Denker

ten Erkennen eines zwar schon Hervorgebrachten, also auch schon Erkannten. Denn dieses secundäre Erkennen fällt denn doch nur wieder mit einem Nachbilden und Reproduciren jenes ursprünglichen Producirens zusammen, mag nun diese Reproduction frei oder unfrei sein. Eine Production und Reproduction, die sich übrigens schon damit erweiset, dass das Erkennen nie stumm bleibt, sondern sich immer als Hervorbringung eines Worts oder als ein Nennen ausspricht.

Durch diese Zusammenstellung des Sichzuerkennengebens mit einem Hervorbringen haben wir nun, schier unerwartet, einen neuen tiefern Grund für die Lehre des Erkennens gewonnen, und wir sehen nun ein, dass jene uns oben (im Begriff des Selbstbewusstseins) aufgefallene Identität des Sichzuwissengebenden oder Gewussten und des Wissenden keine andere, als die Identität des Hervorbringenden und des Hervorgebrachten (des Genitor und Genitus) ist, weil bei allem Hervorbringen, sei dieses nun immanent (Einerzeugung oder Eingeburt), sei es emanent (Verursachung im engern Sinne) dieselbe Identität, obschon bei jeder dieser Hervorbringungsweisen auch auf verschiedene Weise, gilt. Dieser Unterschied ist denn auch im Erkennen nachweisbar, indem z. B. der Künstler seine ihm eingeborne und bei ihm bleibende Idee auf andere Weise, als deren äusseres Abbild, der Schöpfer das in Ihm bleibende Urbild Seines Geschöpfes auf andere Weise, als das geschöpfliche Nachbild erkennt, welches zwar gleichfalls, aber auf andere Weise, als jenes Urbild, in Ihm ist.

Der Begriff der Identität des Erkennenden und des Erkannten lässt sich auf jenen der Identität des Hervorbringenden und des Hervorgebrachten zurückführen. Diese Identität findet übrigens sowohl bei der immanenten, als bei der emanenten Hervorbringung statt, nur dass dieselbe gemeiniglich verkannt wird, theils weil man das selbstische wahrhafte Hervorbringen mit dem nichtselbstischen vermengt, theils weil man hier die Trennung für Unterscheidung, die Vermischung für Einigung nimmt.

verleitete, die Allbestimmtheit, Allgestaltung oder Allgliederung der absoluten Substanz als ihrer Unendlichkeit und Vollendung widersprechend sich vorzustellen.

Ueber diesen Nexus des Idealen und des Realen in Bezug auf ihr Sich-wechselseitig-hervorbringen gibt J. Böhme dem Denkenden die tiefsten Aufschlüsse, gegen welche die schiefen Gedanken Spinoza's und seiner Hintersassen wie missgeschaffene Zwerggeburten sich ausnehmen. Im Spiegel (Auge, Weisheit), sagt B., erscheint kein Bild offenbar, welches

1) nicht in potentia in ihm — im Glast — lag, weil gleichwie die Luft alle Töne unentwickelt, somit unwirklich in sich trägt, so auch das Medium: das Auge oder der Spiegel, magisch alle Gestalten und Farben —, und welches

2) nicht als wesen-, leib- und lebhaft vor den Spiegel tritt, frei von ihm, wie auch das Wissen frei, nicht los vom Sein, das Auge frei von der Materie des Sichtbaren ist, wie das Hören (Ohr) frei vom Halle. Man kann folglich sagen, dass der Gegenstand sein Bild in den Spiegel (ins Auge) wirft, insofern er jenes in diesem a potentia ad actum bringt, erweckt oder verwirklicht. Da nun aber die Wesen schaffende oder hervorbringende Macht doch nur, imaginirend in diesen Spiegel, das wesenhafte Bild hervorbringt, so muss man sagen, dass alles Reale seinen Urstand aus diesem Spiegel (der Idea) schöpft, so wie es durch sein Entstehen und Bestehen hinwieder diesen Spiegel eröffnet, seine Gestalten in ihm zur Erscheinung bringt oder sich setzend zugleich sein Bild setzt. — Man sieht leicht, dass uns hier eine tiefere Einsicht, als die in unseren neueren Systemen gegebene, in das A-priori unseres Erkennens, so wie in die Bedeutung der Platonischen Reminiscenz dargeboten wird. — Sofern jedes Hervorbringen ein Hervorbringen eines Bildes (einer Copei) des Hervorbringenden ist, welches zwar ein Anderes, Zweites und Selbstisches ist, obschon als Bild nicht ohne dasjenige, dessen Bild es ist, bestehend; so ist die Theorie des Hervorbringens eigentlich jene des Bildes (Imago). Nun hat J. Böhme gezeigt, dass keine Hervorbringung als Abbildung unmittelbar, sondern nur durch das Begehren, also durch die Natur vermittelt, geschieht. — Demnach kann der erste unmittelbare Hervorgang, die erste unmittelbare Geburt des Wortes oder Sohnes nicht als Bilderzeugung in diesem Sinne

gelten und doch ist sie als erster Ausgang der Offenbarungslust (ungefasste Weisheit) aus dem Willen der Fassung derselben (gefasste Weisheit) zum wirklichen Aussprechen, vorgehend (ausgesprochene Weisheit). — Indem der Wille (der Wollende) sich schaut, wird er begehrend (a visu gustus — speculirend) und diese Begierde als das abbildende oder imaginirende, spiegelnde Vermögen setzt die Figur des Willens (des Gewollten und im Willen Geschauten) in sich. In der Begierde, sagt J. Böhme, steht des Willens Figur. Diese Figur wird aber durch Zuschaffung des Wesens vermittelst desselben Begehrens real und selbstisch und tritt leibhaft und lebhaft vor den Hervorbringer (den Willen) als offenbar, als real und selbstisch geworden. Diess Realgewordensein geht somit (als Werk) nicht unmittelbar aus dem Hervorbringer (und in dessen erstem Schauen), sondern aus dem in die Imagination gepflanzten Modell oder der magischen Figur. Grundirrig ist es indess, die göttliche Weisheit (Cochma) nur als Figur zu betrachten, mittelst welcher Gott das Werk (das Geschöpf) hervorbrächte, da sie vielmehr das alleinige und vollendete, realisirte Werk in und vor Gott ist, zu welchem sich alle Geschöpfe nur als Figuren verhalten und in welchem allein sie ihre Substantialität haben.

Hiezu vergleiche man folgende Stellen aus J. Böhme's Schrift: Die Menschwerdung Christi (2, 1, 9.): „— — Und finden also, dass alle Wesen sind in ein Auge geschlossen, das ist gleich einem Spiegel, da sich der (supernaturale) Wille selber beschaut, was er doch sei, und im Beschauen wird er begehrend des Wesens, das er selber ist, und das Begehren ist ein Einziehen und ist doch nichts, das da könnte gezogen werden, sondern der Wille zieht sich selber im Begehren, und modelt sich im Begehren für, was er ist. (Im Begehren steht des Willens Figur.) Denn es ist eine Gleichniss nach dem Willen und wir erkennen denselben Spiegel (da sich der Wille selber immer schaut) für die ewige Weisheit Gottes. Denn sie ist eine ewige Jungfrau ohne Wesen (Gebären) und doch der Spiegel aller Wesen, in der alle Dinge, was da werden könnte oder sollte, von Ewigkeit sind ersehen worden. Nun ist aber dieser Spiegel nicht das Sehen selber, son-

dern der begehrende Wille, d. i. des Willens ausgehende Lust, die ist im Geist und macht in der Lust des Begehrens den Spiegel. Der Geist ist das Leben und der Spiegel ist die Offenbarung des Lebens und Grund und Behälter des Geistes, welcher den Spiegel offenbar macht."

Wenn J. Böhme ferner sagt, dass das ewige Nichts sich offenbar werden, sich finden oder empfinden will, so heisst diess soviel als: es will lebendig oder Geist sein. (Wille ist Geistfluidum oder Geistsaame). Aber nur was sich berührt empfindet sich, ist sich offenbar, und alles Berühren ist Conjunction der Hülle und Fülle, der Enge und der Weite, die beide nur in ihrer Concretheit wirklich, und in ihrer gemeinschaftlichen Wirklichkeit Geist sind. Jene „deux puissançes, une", welche St. Martin als jede Sensation bedingend angibt, sind eben nur seine „force expansive und compressive." Der Geist heisst darum auch das Leben der Gottheit. Der Geist (der Spontane, das Leben) empfängt nur den Reflex seines Gebens. „Nous ne recevons que le reflêt du plaisir que nous donnons, et c'est de la méme manière que la creation devient pour Dieu une recreation." Wie aber der Geist nur gebend empfängt, so gibt er nur empfangend, wie er nur hervorbringend weiss, so bringt er nur wissend hervor, und er bringt nur hervor, was er weiss, und weiss nur, was er hervorbringt. Ein Anderes ist aber das Wissen dessen, was sein kann und soll, und ein Anderes das Wissen dessen, was wirklich ist. (Wissen a priori und Wissen a posteriori.) Scimus, quae facere possumus et debemus; scimus, quae facimus, quae facta sunt et quae fiunt. Ebenso kann man sagen: Wir begehren, was wir hervorbringen, und wir bringen hervor, was wir begehren. Der Baum geht aus dem Saamen und dieser kommt vom Baume.

Im Spiegel (im katoptrischen Luftbild) ist Scheidung des Bildes (des Sichtbaren) vom Wesen (dem Greifbaren). Wenn Alles, was greifbar (wesentlich) in einer Region ist, auch in ihr sichtbar ist, so ist noch nicht Alles, was in ihr sichtbar ist, darum in ihr auch greiflich oder mit einem in ihr Greiflichen (einem Wesen) zusammenhängend.

Denn, sagt J. Böhme, so das Bild vom Spiegel tritt, so ist der Spiegel (das Auge) ein heller Glast, und sein Glast ist ein

Nichts, und liegt doch alle Gestalt der Natur darin verborgen gleich als ein Nichts, und ist wahrhaftig, aber nicht essentialisch. Das indeterminirte Sehen (Hören) — in potentia — wird determinirt — actu — durch Hervorbringung der wesentlichen Gestalt (des wesentlichen Halls). Nicht also das erste unmittelbare Schauen und Wissen, sondern das durch Hervorbringen vermittelte ist das wahre, ganze Wissen und Schauen. — Wie nämlich vor das Auge (Ohr) die wesentliche, hervorgebrachte Gestalt (genitus) tritt, so wird Auge und Ohr (die Weisheit) offenbar. Das Vermittelnde ist Wort, Licht, das Vermittelte das ausgesprochene Wort.

Der Blick in den Spiegel des Geistes (denn der Geist sieht) ist das Befruchten des Spiegels. Das Bild im Spiegel ist die Geburt des Befruchteten. Jeder Reflex ist Generation aus Saamen.

Die Behauptung demnach, dass alles Erkennen ein genetisches sei, reducirt sich auf jene, dass niemal ein Sein ein nur Unmittelbares ist, sondern jederzeit ein durch Aufhebung der Unmittelbarkeit Gewordenes oder Werdendes (Hervorgebrachtes). Denn nicht die unmittelbare Einheit, Absolutheit oder Gott ist die wahre Einheit, die wahre Absolutheit, der wahre Gott, sondern nur die aus Theilung, Scheidung, Sonderung, Gliederung (keineswegs bereits Creaturisirung) und deren Aufhebung vermittelte, ist die wahre Einheit, die wahre Absolutheit, der wahre Gott.

Von diesen dreien Momenten, nämlich 1) der unmittelbaren Einheit, 2) der in Sonderung aufgehobenen (welche die Pantheisten irrig mit der geschöpflichen Sonderung vereinerleien) und 3) der aus der Aufhebung dieser Sonderung wieder hergestellten Einheit, ist nur der erste Moment unveränderlich, und dieser Ἀόρατος, der Ungeborne (welcher als solcher oder in seiner abstracten Unmittelbarkeit noch nicht genitor ist, denn nur suchend macht sich die Einheit zum Vater) geht nicht selber in die Geburt (Vermittelung, Sonderung) ein, und folglich kann unter der durch die und in der Sonderung aufgehobenen Einheit nur ein Ausfluss jenes Ersten verstanden werden, so wie die Restauration denn auch nur von der in Sonderung aufgehobenen Einheit gelten

kann. Die zwei letzten Momente können nun aber durchaus nicht stagnirend, sondern müssen als in beständiger Aufhebung und Restitution, in der Mitte oder der Concretheit immer erneuert bestehend, die Sonderung also durch Aufhebung jenes Ausflusses der Einheit (des Wortes) entstehend, durch ihre Aufhebung oder Subjection mittelst dieses Ausflusses vergehend, also in Mitte beider bestehend, gedacht werden. Ebenso entsteht die vermittelte Einheit (Ausfluss der unmittelbaren Einheit) durch Aufhebung der Sonderung und vergeht durch deren Setzung und besteht also in Mitte beider. Bei jedem dieser Momente ist darum Anfang oder Ausgang (Desintegration, Differenz, Production, Descensus), Mitte oder Erhaltung und Ende oder Eingang (Reintegration, Ascensus).

Wie nun diese drei Momente und das inner ihnen kreisende Leben für das immanente Sein und Leben Gottes oder für Seine Selbstoffenbarung, ohne alle Beziehung auf die Offenbarung durch die Schöpfung, gelten, so leiden sie aber doch auch, allerdings in eigenthümlicher Art, Anwendung auf das Geschöpf. Der Bestand (die Mitte) des Geschöpfs ist nämlich gleichfalls durch die Gleichheit (Ausgleichung) des Descensus und Reascensus — von Gott zu ihm, von ihm zu Gott — bedungen. Durch den Descensus hebt sich der Producent im Product auf, durch den Ascensus restituirt, reintegrirt er sich; und zwar gilt diess vorerst von dem ewigen Geschöpf oder seinem ewigen Bestande. Wie nun aber die wahre Mitte, Vollendtheit oder Integrität des Geschöpfs jene ist, welche die Ausgleichung des Descensus und Ascensus — dessen, was das Geschöpf von Gott empfängt, und dessen, was es Ihm gibt, Debet et Credit — erhält, so ist die falsche Mitte jene, welche sich dieser Ausgleichung, der freien Circulation oder dem freien Verkehr des Schöpfers und des Geschöpfes, des allgemeinen Einen und des partiellen Lebens widersetzt, und die Aufhebung dieser falschen Mitte, und die Restauration der wahren ist das, was man Erlösung oder Heilung des Geschöpfes nennt.

Die Behauptung, dass jedes primitive Wissen genetisch sei, d. h. dass wir nur wahrhaft wissen, was wir hervorbringen, und

nur hervorbringen, was wir wissen, würde unverständlich und unklar sein, falls wir bei dem Begriff der Identität (so wie im Gegenfalle der Nichtidentität als Widerspruchs) des Wissens und Seins oder Thuns die Vermittelung des Wollens oder Begehrens als der eigentlich gebärenden, hervorbringenden (so wie im negativen Falle tödtenden) Causalität ausser Acht liessen.

„Intellectus, sagt ein alter Schriftsteller, videt, sed sine voluntate non format vel efficit.“ Schon der gemeine Mann unterscheidet aus diesem Gesichtspuncte das sogenannte bloss theoretische Wissen von dem praktischen, so wie ein französischer Schriftsteller sagt: qu'il faut pratiquer les arts pour en connoitre leurs vrais principes. Im Vorbeigehen bemerke ich hier, dass jene bekannte Unterscheidung des theoretischen und praktischen Erkennens auf einer schlechten Abstraction beider beruht. Denn eine Theorie ohne Praxis ist eben so schlecht, als eine Praxis ohne Theorie. Die Wahrheit beider nämlich ist ihre Concretheit. Ebenso ist im Erkennen das Denken ohne Schauen sinnlos, das Schauen ohne Denken blind. Endlich ist die zwar ziemlich gewöhnliche Abstraction des Wissens vom Glauben und dieses von jenem gleich schlecht, indem ein Wissen ohne Glauben eben so wenig, wie die Religion lehrt, selig macht, als der erkenntnisslose, blinde Glaube.

Wenn nämlich die Religionslehre behauptet, dass nicht das Wissen, sondern das Glauben des oder vielmehr dem Gewussten selig macht, so nimmt sie den Glauben mit Recht als eine Function des Willens, nach jener Bestimmung Augustins: „Nemo credit nisi volens.“ Es ist nun von grosser Wichtigkeit, die actio vitalis als die zeugende, schaffende, bildende des Willens und Begehrens, zwar nicht getrennt, aber doch unterschieden vom Erkennen, anzuerkennen. Denn durch und aus dem Willen ist diese Welt gemacht worden und Alles hat seine Wiederfortpflanzung im Willen. Wille beginnt in Allem die organische Einigung, wie Trennung. Der Bildungstrieb, die schaffende Macht, ist nur im Willen und in der Begierde. Im Hunger esse ich, und wachse ich oder beleibe ich mich, — denn nur der Hunger daut und assimilirt —, im Geschlechtshunger pflanze ich mein Geschlecht

fort, im Hunger, in der Begierde, im Verlangen werde ich wiedergeboren, wie ich im Hunger monstrosisch und irdisch geboren wurde. Die Berührung, das Eingehen eines Willens in einen schaffenden, zeugenden, gebärenden Willen — denn Wille kann nur in Willen eingehen — ist sohin insofern der Zweck, inwiefern das Eingehen des mich auf solche Weise sich Ein- und Zubildenden als sich mir Erkennbar-machenden, sich in mir zur Attraction Einfassenden nur das Mittel zu diesem Eingehen ist. Aber diese Willenseinigung oder Unterwerfung zeigt sich abermal als Mittel zum Zweck der vollendeten Einigung und Einverleibung und der diese begleitenden vollendeten Erkenntniss. Denn allerdings erkenne ich Gott, die Welt, die Sünde oder den Teufel anders vor der geschehenen Einigung, anders in und nach ihr, und wie jenes erste Erkennen der Anfang des Einigungsvorgangs war, so ist dieses letztere Erkennen dessen Vollendung. Nur in diesem Sinne könnte man ein theoretisches und ein praktisches Erkennen unterscheiden. In demselben Sinne sagt St. Martin richtig, dass in der wahren Ordnung der Dinge die Erkenntniss und der Geist des Erkannten zusammenfallen. „Cognovit eam et peperit.“ Wie der Mensch ist, so erkennt er, so will, so handelt er. Ein anderes Thun ist das Sein-Aendernde, ein anderes das des vollendeten Seins. Identität des Seins und des Erkennens. Zur Vollendung der Theorie des Erkennens gehört aber durchaus die Anerkennung und Unterscheidung der dreifachen Beziehungsweise des Erkennenden und des Erkannten, nämlich des Durchwohnens, des Beiwohnens und des Innewohnens. Ich spreche nur das Charakteristische meiner philosophischen Erkenntnisslehre im Unterschiede der bisherigen aus, wenn ich behaupte, dass die Logik nur dann eine vollendete Wissenschaft sein wird, wenn sie nicht nur eine solche dreifache Erkenntnissweise unterscheidet, sondern auch die Begründung dieser dreifachen Erkenntnissweise in einer dreifachen Weise des Seins und des Bezugs des Erkennenden und des Erkannten anerkennt und nachweiset. Nehmen wir z. B. das Verhalten eines Höheren zu einem Niedrigeren, Gottes zum intelligenten Geschöpfe. Nun kann jedes Erkennen eines Höheren von einem Niedrigeren und des Letzteren vom Ersteren

gegeben sein. Aber anders ist dieses Gegebensein, wenn das Niedrigere von dem Höheren bloss durchwohnt, unterworfen, sich befindet, in welchem Falle die Erkenntniss die unvollständigste ist und ohne alle Mitwirkung (des Wollens oder Glaubens) des auf diese Weise Erkennenden geschieht. Freier schon wird diese Erkenntniss, wenn Gott sich gleichsam zu dem Geschöpfe insoferne herablässt, inwiefern er diesem gegenüber tritt. Noch freier und ganz vollständig wird diese Erkenntniss Gottes sein, wenn Gott ihr innewohnt, oder, nach der Schriftsprache, wenn Gott dem Menschen innewohnt. Man sieht leicht, dass hiemit die sonst dunkle Lehre vom Einflusse des Willens oder des Glaubens auf das Erkennen ihre wissenschaftliche Begründung erhält. Denn allerdings geht der Uebergang aus einer jener drei Seinsweisen in die andere, somit auch einer Erkenntnissweise in die andere, nur durch den Willen. Mit zerrütteten Geistessinnen kann man nicht zu Gott, nicht zur Wahrheit kommen.

16.

Ein solches nichtprimitives oder secundäres Wissen ist nun vor Allem das Sich-Selber-Wissen jedes endlichen Geistes.

Jeder endliche Geist, wissend, dass er nicht sich selber hervorbringt und also auch von sich selber nicht weiss, weiss hiemit sein Gewusstsein von dem ihn hervorbringenden absoluten Geist. Bekanntlich hat aber Cartesius dieses Sich-Selber-Wissen des endlichen Geistes (cogito, ergo sum) für ein primitives Wissen genommen, d. h. für das allein unbezweifelbare. Womit der bis auf unsere Zeiten ihm hierin folgenden Philosophie (deren Alpha und Omega das Ego geworden) eine falsche Richtung und wenigst die Veranlassung gegeben ward zu allen jenen späteren sogenannten Beweisen Gottes aus Etwas, das nicht Gott ist, womit die uns so nahe liegende Ueberzeugung der Coincidenz des Sichwissens mit dem Sich-gewusst-wissen vom absoluten Geist verdunkelt wurde. Jene Primitivität des Sich-gewusst-wissens von dem absoluten Geiste muss übrigens consequenterweise nicht bloss der Naturalist und Materialist, welchem der Geist nur ein Secundäres,

ein Modus der nichtintelligenten Substanz ist, sondern auch der spiritualistische Pantheist, der keinen Centralgeist kennt, leugnen. Wenn übrigens hier die genetische Erkenntniss (die Scientia operativa) als die ursprüngliche aufgestellt wird, so wird hiemit der Werth der secundären Erkenntniss oder auch der beschreibenden (historischen) keineswegs geleugnet. Ich kann z. B. die vor meinen Augen von einem Setzer gesetzte Schrift, so wie die Norm ihres Gesetztwerdens genau kennen, ohne jedoch den Sinn dieser Schrift zu verstehen und ohne doch eigentlich zu wissen, was hier geschieht*); wenn gleich jene Kenntniss das Verstehen bedingt, wie denn diess von der Kenntniss alles äusseren Geschehens und Hervorbringens in Bezug auf das innere Geschehen gilt, und auf dieser zweier Zeugen Mund alle Wahrheit beruht. Insofern der Mensch nun allerdings alte Ansprüche auf eine tiefer gehende Erkenntniss der Natur hat, als ihm die bloss den Normen der Erscheinungen oder der Phänomenologie nachforschende Physik geben kann, und folglich auch auf ein tiefer reichendes Imperium in naturam, als jenes Baconische industrielle, insofern, sage ich, kann sich, wenigst einigen Menschen, auf dem Wege der Naturforschung ein Baum verbotener oder wenigst zweideutiger Erkenntniss darstellen, gegen dessen Versuchung man sich nur damit sicher stellen kann, dass man sie in diesem Suchen nach einer solchen Naturkenntniss, wie im Streben nach einer solchen Macht, sowohl von dieser Natur, als von sich ab, zu Gott hinweiset. „Sapientia vero ubi invenitur (heisst es Job. 28, 12.) et quis est locus Intelligentiae? non invenitur in terra suaviter viventium; abyssus dicit, non est in me, et mare loquitur: non est mecum. Deus novit locum illius.“ Und im Buch der Weisheit 7, 21: „Quaecunque sunt abscondita, et improvisa, didici, omnium enim artifex docuit me, sapientia.“ Dem phänomenologischen Erkennen der Natur entspricht das industrielle Wirken, der tieferen Naturwissenschaft das wahre Imperium.

*) Denen, die draussen sind, widerfährt es alles durch Gleichnisse, sagt J. Christus.

Soll ich endlich, dem Gesagten gemäss, als erkennend lediglich bei mir und für mich selber sein und bleiben, so kann, insofern ursprünglich für mich nur ist, was auch ursprünglich von mir ist, das so Erkannte auch nur mein Erzeugniss sein. So wie auch im secundären Erkennen die denkende Thätigkeit nur in einem Gedachten bei sich bleibt, an oder in jedem Nichtgedachten aber ausgeht und sich verliert. Wäre z. B. die nichtintelligente, selbstlose Natur, welcher die Intelligenz nicht innewohnt, nicht von dieser durchwohnt, hiemit bereits gedacht, ehe ich denkend an sie trete, so würde ich nimmermehr als vernünftig mich in sie finden können. Wenn dagegen Dinge, die selber nicht intelligent sind und also weder zu mir sprechen, noch schreiben, doch meinen Gedanken reactioniren, so muss diese Reaction von einer Intelligenz kommen. Eben darum bleibt auch der Künstler, sein Kunstwerk betrachtend, bei sich, und man kann sagen, dass nur er es vollständig begreift, „weil nur der Vater weiss, wer der Sohn ist." — Und so hat denn die neuere Identitätslehre jene ältere Behauptung tiefer begründet, dass nur das genetische Erkennen das primitive ist, welche mit jener des G. Vico: „Scimus, quae cogitando facimus", ja mit dem gemeinen Sprichwort übereinstimmt: Ich kenne dich, als ob ich dich gemacht hätte.

17.

Mit der Lehre vom Selbstbewusstsein als einem Sichselbermanifestsein gelangt die Philosophie zur Einsicht eines nothwendigen, inneren, immanenten Unterschieds oder einer Formation des Geistes; hiemit auch zur Einsicht, dass, wenn der Absolute (Geist) die alleinige Substanz oder der Sich-substanzirende, Derselbe eo ipso der Sich-formirende ist.

Die Einheit oder Einfachheit der Geistsubstanz ist nicht, wie man bisher meinte, eine formlose, unmittelbare, ruhende Einheit, sondern eine geformte, sich formirende, durch ihre innere Unterscheidung (Gliederung) sich durchführende und hiemit in sich selber immer wiederkehrende, actuose und pulsirende Einheit.

Womit das Flache und Unwahre der früheren deistisch-monotheletischen Vorstellung von der abstracten Einfachheit Gottes sowohl als des endlichen Geistes eingesehen wird, und die Philosophie dem Begriffe des heil. Ternars, somit des lebendigen Gottes sich wieder nähert. Göthe sagt:

„Kein Lebendiges ist ein Eins,
Immer ist's ein Vieles."

Richtiger indess würde sich Göthe etwa so ausgedrückt haben:

Jedes Lebendige ist als Eins
Immer zugleich ein Vieles.

Nicht der leiblose, sondern der leibfreie Geist ist Substanz *).

Da das Sein als solches, nur in seiner Totalität oder Einheit ist, also ruht, so kann ohne eine Aufhebung dieser Vollendtheit kein Bewegen, Werden oder Erscheinen, Gestalten &c. statt finden, d. h. die Erscheinung, die Bewegung, das Leben kann

*) Tertullian sagte: „Quis negabit Deum corpus esse, etsi spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis, in sua effigie." Adv. Prax. VII. — „Omne quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale, nisi quod non est." — Carn. Christi XI. Vergl. auch adv. Marc. II, 16 u. Pönit. III adv. Hermog. XXXV. Weder der h. Augustinus, noch Hr. Prof. Klee und mit ihnen eine Reihe anderer Theologen hätten Ursache gehabt, an diesen Worten Anstoss zu nehmen, wenn sie sich die Mühe gegeben hätten, in den Sinn derselben tief genug einzudringen. Dem Zusammenhang seiner ganzen Lehre gemäss konnte es nicht von ferne Tertullians Absicht sein, Gott einen materiellen Körper oder überhaupt irgend eine endliche Art oder Form des Seins oder der Existenz anzudichten. Allein man muss entweder Gott die (absolute) Individualität und Singularität absprechen und hiemit sich in die pantheistischen Irrthümer verlieren, oder man muss Gott das Ihm eigenthümliche Wesen und die Seinem Wesen entsprechende, aber unendliche, innere und äussere Form anerkennen. Die Worte Tertullians: „corpus sui generis" hätten jedes Missverständniss entfernt halten sollen. Denn in ihnen ist offenbar genug ausgedrückt, dass jede endliche, um so mehr also jede materielle Leiblichkeit als non sui i. e Dei generis seiend vom Begriffe Gottes ausgeschlossen werden müsse, und dass demnach nur von einer übergeschöpflichen, folglich auch immateriellen, unendlichen Natur und Leiblichkeit Gottes die Rede sein könne. Vergl. Jos. Ant. Cantova, Dissertationes de Spt. Tertulliano et s. Epiphanio theologico-criticae, in quibus Anthropomorphismo neutrum laborasse demonstratur. Mediolani 1763. H.

nur in Gliederung hervortreten. Denn das Erscheinen verhält sich zum Wesen, wie das Werden zum Sein. Nur das Seiende wird oder erscheint, und nur das Werdende oder Erscheinende ist. Wie das Ganze nicht wird, nicht sich bewegt, so kann es nicht erscheinen, wie nicht werden. Alle Bewegung ist nur Gliederbewegung oder motus intestinus.

Der Grundact der Einheit ist also ihr Sichaufheben in den Gegensatz oder vielmehr Untersatz von genitor und genitus. Alles Hervorbringen ist — als unmittelbares — ein Sichaufheben im Hervorgebrachten, ein Eingehen, Sicheinfassen in und mit ihm. Wesshalb J. Böhme das Wort oder den Sohn die Fasslichkeit des Vaters nennt. Aber es ist zugleich ein Sichvorstellen des Hervorgebrachten durch Wiederscheidung vom Hervorgebrachten, indem es sich gleichsam restituirt. Dieses Vorstellen ist ein Ausbreiten der Weisheit. Durch den ersten Act hebe ich mich auf, als zeugend, durch den zweiten stelle ich mich und das Gezeugte mir gegenüber wieder her. Wie man die Ausbreitung aus einer Fassung, so muss man diese aus einer Ausbreitung kommend sich denken. Jede Erfüllung spricht sich als Expansion aus. Speculiren ist Spiegeln. Jenes Eingehen in Fassung ist übrigens zugleich ein Wirklichwerden, ein Empfindlichwerden als Reaction in Exposition oder Wesentlichwerden, obschon die Empfindlichkeit erst im Dritten (wie Angst) entsteht.

Die Vollendtheit des Sich-manifestseins verlangt ein Insich- und ein Aussersich-manifestsein, so wie die Ausgleichung und Identität beider. Aber auch das Aussersich-manifestsein ist ein immanentes, und von jenem durch die Schöpfung auf das schärfste und vollständigste zu unterscheiden.

Hier zeigt sich denn wieder die schon oben berührte Untrennbarkeit des Idealen und des Realen als wechselseitiges Verursachen beider, des Idealen als der Ursache des Realen und des Realen als der Ursache von dem Offenbarsein des Idealen.

Alles nämlich, was ich zu realisiren, mir und Andern oder Allen zu verwirklichen, darzustellen, zu äussern, zu objectificiren, zu schaffen vermag, das modelt sich mir oder erscheint (als unverlierbare Figur, Einbildung) in meiner Imagination, und in die-

sem Sinne bringe ich nur hervor, was ich weiss (a priori) oder sehe. — So sagt J. Böhme, dass diese Welt (die Schöpfung) und ihre Wunder von Ewigkeit — aus der ewigen Natur, in welcher sie als schaffender Macht lagen — in der Weisheit erschienen oder gesehen wurden als ungeschaffen. — Habe ich nun aber mein Vermögen ad actum gebracht und meine Idee verwirklicht, so gilt, dass ich nun nur a posteriori weiss, was ich hervorbrachte. Was nun die oben bemerkte Identität des Insich- und des Aussich-manifestseins Gottes betrifft, so kann man im Absoluten keine potentia, die nicht actus wäre, statuiren, kein Wissen a priori, das nicht zugleich a posteriori. Wie die Imagination sich ewig in der Realisirung, so hebt diese sich ewig in jener auf und ist keine die erste oder zweite, sondern beide sind immer zugleich. Nur mit der Schöpfung tritt hier der räthselhafte und anscheinende Uebergang einer potentia ad actum in Gott ein.

Ich empfange die Idee in mir nur indem ich sie ausführend gebe, und ich gebe sie nur empfangend. Wahres Selbstbewusstsein ist Mitte und Concretheit des Insich- und des Aussich-manifestseins.

18.

Die neuere Philosophie des Selbstbewusstseins bahnte den Weg zur Einsicht in die Ursprünglichkeit oder Göttlichkeit desselben oder zur Einsicht in die Identität des Gottleugnens und Geistleugnens.

Diese Philosophie lösete nämlich jene alte Täuschung, welcher gemäss man sich sonst das Gewusste als nicht das ursprünglich Seiende, somit auch vom Wissenden getrennt vorstellte, so dass der Wissende, als ein Für-sich-bestehender zum gleichfalls für-sich-bestehenden Sein nur hinzu- und wieder davontretend, das Selbstbewusstsein hervorbrächte und wieder erlöschen machte. Dieser Geist oder Selbstbewusstseiende ward dagegen als das Nichtentstandene, von keinem Andern Ableitbare, somit als das allein Bewunderungswürdige und Göttliche begriffen und erkannt,

und alle bisherigen Versuche, welche das Bewusste dem Bewusstlosen nachsetzen, Jenes aus Letzterem erklären wollen, somit den Geist aus dem Nichtgeist, konnten von nun an gründlich aus der Philosophie zurückgewiesen werden. Indem nämlich diese Philosophie, ihre Aufmerksamkeit auf die wunderbare Natur des Selbstbewusstseins wendend, bereits in dem Bei- und Fürsichsein desselben, somit in dessen Genügen, („Respue quod non es, nec te quaesieris extra“) in seiner Vollendtheit und in sich beschlossenen Totalität (im Gegensatz der stets ausser sich hinausweisenden, aus sich nicht begreiflichen, selbstlosen und unganzen Natur) jenen Charakter des Ursprünglichen oder Göttlichen auffand und der Geist zum Nichtgeist wie das Vollendete zum Nichtabsoluten sich verhaltend zeigte, so wies diese Philosophie den Charakter des Vollendeten, Selbstständigen der alleinigen Substanz im Geiste, oder im Selbstbewusstsein nach, und insofern der Begriff Gottes mit jenem dieser Substanz coincidirt, zeigte sich der Gottesleugner als Geistleugner.

19.

Irreligiöse Richtung, welche diese Philosophie zum Theil gleich bei ihrem Entstehen wieder nahm.

Wenn aber schon hiemit der religiösen Philosophie neue Bahn geöffnet ward gegen die bis dahin herrschenden niederträchtigen, naturalistischen und materialistischen Philosopheme, so kann man doch nicht sagen, dass die deutsche Philosophie durch jene gewonnene wichtige Einsicht in die primitive Natur des Geistes sofort auch religiös geworden sei, und man muss das Gegentheil hievon behaupten, weil sie jenen Charakter der Göttlichkeit unmittelbar und ursprünglich in den creatürlichen Geist selber legend und diesen von dem schöpferischen Geiste nicht gehörig unterscheidend, den Menschen zwar der Thierheit enthob, jedoch nur dadurch, dass sie ihn zu Gott selber zu machen sich vermass.. — Wenn darum z. B. das fortschreitende Wissen der Menschen als die Arbeit seit Jahrtausenden jenes éinen lebendigen Geistes (des Weltgeistes) vorgestellt wird, dessen denkende Natur es sei, das, was er (an sich) ist, zum Bewusstsein zu brin-

gen*), so ist nichts gegen diese Vorstellung einzuwenden, falls man unter diesem Bewusstsein nicht das göttliche Selbstbewusstsein, sondern jenes der Menschen versteht, somit unter jener Arbeit seit Jahrtausenden die creatürliche Manifestation Gottes, mit deren Vollendung, wie die Schrift sagt, Gott Alles in Allem sein wird. Diese Vorstellung müsste aber als gottesleugnerisch zurückgewiesen werden, falls man unter jener zeitlichen Bewusstseinsentwickelung die des göttlichen Selbstbewusstseins selber verstünde, und diese Vorstellung widerspräche eben sowohl dem Begriff Gottes als des Absoluten, also eines bereits fertigen und nicht erst in der Zeit zu immer hellerem Bewusstsein Sich-vollendenden, so wie dieselbe dem Begriffe des schöpferischen Geistes als Selbstbewusstseienden und in diesem Selbstbewusstsein von nichts Anderem (nämlich nicht von den Menschenkindern) Abhängigen widerspräche. Nur von dem geschaffenen Wesen kann man sagen, dass sein Thun sei, das, was es an sich ist, zum Fürsichsein zu bringen. Denn die Unmittelbarkeit des geschaffenen Daseins ist eben das Nuransichsein oder das Sein in potentia als Anlage. Mit dieser irrigen Vorstellung stimmt übrigens auch jene Behauptung überein, dass Gott als zwar der Unmittelbare doch unserer Vermittelung zu seiner vollendeten Verwirklichung bedürfe, und dass, nachdem Gott uns gemacht habe, es an uns sei, Ihn zu machen oder hervorzubringen. — Nun ist es zwar allerdings die Bestimmung des Menschen, Gott (d. i. Seine Manifestation) da vermittelnd fortzusetzen, wo Gott Sich nicht mehr unmittelbar durch Sich Selber manifestirt oder kennbar macht, und in diesem Sinne setzt der Mensch Gott, nicht zwar in dessen radicaler, d. h. der göttlichen Ordnung und Region fort, in welcher Gott nie aufhört, Sich Selber hervorzubringen und zu manifestiren, wohl aber in der Region Seiner Emanationen, weil in dieser Region

*) Encyklopädie der philos. Wissenschaften von Hegel. Zweite Ausgabe S. 19. Hegel's Werke. VI. 21. Es ist um so minder begreiflich, dass Baader, als er diese Vorlesungen im Wintersemester $18^{26}/_{27}$ entwarf und hielt, Krause's Leistungen nocht nicht kannte, je mehr er durch sein Studium der wichtigsten Werke über das Wesen der Freimaurerei auf Krause's darauf bezügliche Werke schon zwischen den Jahren 1810—20 muss gestossen sein. H.

Gott sich nur mittelst Seiner Repräsentanten, Bilder oder Missi manifestirt. Der Mensch setzt Ihn hier fort oder er fängt Ihn hier (in dieser Region) gleichsam von Neuem an, wie ein Sohn seinen Vater wieder anfängt (fortsetzt), nur dass hier (in der Region des Geistes) das Leben (der Frucht) in der Quelle bleibt, wogegen in der materiellen oder Zeitregion (wie wir bereits bemerkten) das Leben nicht in dieser Quelle (beim Vater) bleibt, sondern sich übersetzt (tradirt). So sehen wir z. B. in der Pflanze die Frucht, welche das Leben (der Keim), und das Saamenkorn, welches der Tod ist, mit einander verbunden, indem im Saamenkorn das Leben im Tode, in der Frucht der Tod im Leben verborgen ist. Wenn ich aber sage, dass der Mensch auf solche Weise Gott vermittelnd fortsetzt, so gilt dieses nur von dem, was er gethan haben und thun sollte, nicht aber von dem, was er wirklich that oder thut. Denn anstatt Gott fortzusetzen und von Neuem wieder anzufangen, hat er, dieses vernachlässigend, ja das Gegentheil hievon thuend, seit seinem Urstand, Gott nur gleichsam genöthiget, ihn (den Menschen) immer von Neuem anzufangen oder zu machen. Nicht nur allein musste nämlich Gott im Augenblick seines Falls den Menschen von Neuem setzen oder seinen göttlichen Bund (Contract) mit ihm erneuern, sondern dieses musste in allen folgenden Epochen der Restaurationsgesetze geschehen, welche Gott zu unserem Besten einsetzte, indem der Nichtgebrauch oder Missbrauch jedes solchen Gesetzes immer wieder den Eintritt eines neuen nöthig machte, dessen abermalige Nichtbefolgung den Menschen neuerdings in seiner Restauration zurückwarf und die göttliche Liebe veranlasste, den Menschen neuerdings wieder zu machen oder anzufangen.

„Tous les loix, sagt ein französischer Schriftsteller, données à l'homme depuis son péché, ont eu son avancement pour objet. Voilà pourquoi la loi se trouve toujours au-dessous du terme où elle doit conduire l'homme, quoiqu' elle soit supérieure au terme, où elle le prend: voilà pourquoi aussi ces différentes loix auroient toujours été en croissant, si l'homme n'en avoit *arrêté* souvent le cours par ses écarts; mais ayant lui-même multiplié sans cesse ses chûtes et ses tenèbres, il a fait descendre sur lui

des loix rigoureuses et des loix douces et remplies de consolation."

Jedes Gesetz wird nämlich nur gegeben, indem zugleich die zu seiner Erfüllung nöthigen Kräfte gegeben werden, nach deren Aneignung das Gesetz aufhört, so wie es nach Versäumung der Anwendung der empfangenen Kräfte erst drückend wird.

20.

Dieser neuen Irrlehre entgegen ist die Ableitung alles creatürlichen Selbstbewusstseins als eines secundären von dem göttlichen als dem primitiven nachzuweisen.

Wenn (nach Obigem) nur das genetische Erkennen das absolute und freie ist (als das per causas scire), und wenn nur derjenige ursprünglich weiss, was irgend ein Daseiendes in der Wahrheit ist, welcher dieses Daseiende selber hervorbringt und in dem es, als seinem Grunde, fortwährend seine Wahrheit hat, so folgt, dass ursprünglich auch nur von Gott (dem absoluten Geist), als dem Urheber aller Dinge, diese absolute Freiheit und Vollendtheit des Erkennens, hiemit aber auch die absolute Identität des Subjects und Objects behauptet werden kann, weil nur Er, der Alles Hervorbringende und Alles in Sich Befassende, auch Alles erkennt, und weil nur Er eben darum, Sich wissend, alle Dinge weiss, wie nur Er, Sich liebend, alle Dinge liebt. In derselben Liebe, sagt Meister Eckart, in der Gott Sich liebt, hat Er auch mich lieb, und in derselben Liebe liebe auch ich Ihn, denn wo anders nähme ich diese Liebe her? Eben so erkenne ich Gott in derselben Erkenntniss (ihrer theilhaft werdend), in der Gott Sich und mich erkennt, denn wo anders nähme ich diese Erkenntniss Seiner und meiner her*)? Ebendasselbe gilt von der Kraft, als Causalität ad extra, so dass also im Erkennen, Wollen

*) Irrig ist es dagegen, den Act des Selbstbewusstseins der Creatur als identisch mit jenem des Heraustritts aus Gott zu nehmen, indem ich diesen Act eben so gut, Gott mich unterwerfend, als von Ihm mich abkehrend vollziehe.

und Wirken der Schöpfer und das Geschöpf zwar unterschiedene Agenten bleiben, aber doch in einer Action sich vereinen. Mit Recht wendet darum Thomas von Aquino jenen Begriff der Identität ursprünglich nur auf Gott an, indem er sagt: „Cum solus Deus sit per suam Essentiam Intelligens, et cum Ipse sit sua Essentia, sequitur, quod in Eo Intelligens et quo intelligit et Intellectum sint omnia Idem“ *). Es war also nur eine missverstandene Anwendung der Identitätslehre, wenn man diese Identität des Subjects und Objects, somit die absolute Freiheit des Erkennens als ursprünglich (autonom) im nichtabsoluten, creatürlichen Geist und nicht als nur vom absoluten Geist abgeleitet in ihm seiend sich dachte, da ja dasselbe vom Sein der Greatur gilt und Wissen und Sein nicht trennbar sind, somit die Confundirung (nicht Union) des schöpferischen mit dem geschöpflichen Wissen nicht minder pantheistisch-spinozistisch ist, als jene des Seins beider **). Wie darum der Apostel sagt, dass die Creatur der göttlichen Natur theilhaft (nicht Theil derselben) wird, so wird sie eo ipso auch der primitiven Erkenntniss Gottes theilhaft, und Gott ist folglich nicht, wie bis dahin ziemlich allgemein gelehrt ward, ein

*) Die seit geraumer Zeit gänzlich ignorirte scholastische Philosophie hat also nicht nur den Begriff der Identität sich zueigen gemacht, sondern sie hat denselben richtiger in seiner Quelle gefasst, als die Neueren.

**) Man sieht leicht, dass dieser Irrthum (welcher dem absoluten Geiste zwar Sebstbewusstsein gibt, jedoch dieses nur durch das Selbstbewusstsein der endlichen Geister sich verwirklichen lässt), nur eine Folge und Fortsetzung des Oben S. 16 gerügten Fichte'schen Irrthums ist. Auf gleiche Weise vermengt aber auch, wie letzthin Daumer in seiner Schrift: „Urgeschichte des Menschengeistes“ bemerkte, die Naturphilosophie das Geschöpf mit dem Schöpfer, wenn sie den Grund der Existenz des Erteren mit jenem der Selbstmanifestation des Letzteren identisch setzt, und den Grund der Creatur keineswegs bloss aus jenem hervorgehen, von ihm also nicht unterschieden sein lässt. Denn darin hat sie wohl Recht, dass nach ihr mit J. Böhme die Creatur nicht unmittelbar aus der klaren Gottheit hervorgeht. Schlimmer kann die Philosophie den die Gränzen des eigenthümlichen Daseins feststellenden und darüber wachenden Genius — den ὅρος — nicht beleidigen, als wenn sie die Gränzen des Schöpfers und des Geschöpfs aufhebt. [Zu welchen Caricaturen J. Böhme's und welchen tollen und wilden Verkehrtheiten der übrigens reich begabte Daumer in seinen späteren Schriften sich hinreissen liess, davon gibt Baader anderwärts erbauliche Proben. H.]

bloss Gewusstes (Object), so dass ich als wissend ausser Ihm (ungöttlich) wäre, sondern gleichwie Gott als Sich wissend die Einheit Seiner als Gewussten und Wissenden ist, so kann mein Gottwissen nur durch Theilhaftwerden jenes göttlichen Wissens statt finden. Wirst du des Suchens Gottes nicht theilhaft, dann auch nicht des Findens Gottes. Wenn folglich schon dieselbe alte Schlange (welche dem ersten Menschenpaar das Kunststück zu lehren vorgab, sich Gott ohne Ihn und selbst gegen Sein Verbot gleich zu machen) manchem Denker unserer, wie älterer Zeit das ähnliche Kunststück lehren zu wollen scheint: Gott ohne Gott zu erkennen, so ist dieses doch nur Trug, und der für die religiöse Philosophie wichtige Satz steht fest: dass, gleichwie jede intelligente Creatur, Gott nicht ohne Ihn, ohne Seine Assistenz zu erkennen vermag, sie auch ohne den absolut frei erkennenden Gott und ohne effective Theilhaftwerdung dieses freien Erkennens, d. i. ohne seine Erleuchtung, nichts, weder Gott, noch sich, noch Anderes wahrhaft und frei zu erkennen vermag.

Der Gott, der gewusst werden könnte, sagt Jacobi, wäre gar kein Gott. Allein es darf nicht vergessen werden, dass Gott sich dem Menschen zu wissen gibt und dass der Mensch diese Gabe als solche anerkennen, sie gebrauchen, aber nicht missbrauchen, soll. Jacobi hätte also sagen sollen: Der Gott, welcher ohne Gott gewusst werden könnte, wäre keiner.

Im Upnekhat (von Anquetil d. P.) II, 293 heisst es: „Si Brahm recte cognoscere vis, oportet Intelligentem, Intellectionem et Intellectum fieri unum.“

Die Intellectio ist nur als Act des Ternars begreiflich. So das Hervorbringen nur als Begriff des genitor und des genitus, des Hervorbringenden und des Hervorgebrachten. Die unmittelbare Hervorbringung geht aber sofort in eine vermittelte über. — Nimmt man das Wort Hervorbringen als producere oder als Herausziehen, so wird der producens, is, quo producit (hier das Wort als ore producens) und das productum unterschieden. Aber auch die hervorziehende oder schaffende (anschaffende) Energie ist von jener, aus welcher herausgezogen wird (der gebärenden, werkzeuglichen Energie oder Natur) zu unterscheiden; so dass

also dem Ternar: Producens, quo producit, ex quo, das productum — als viertes, vom producirenden Ternar Unterschiedenes — entgegen steht oder substat. Letzteres ist bei J. Böhme das ausgesprochene Wort oder Sophia als Bild Gottes (des Ternars). Dass übrigens das Wort die (aus sich oder Anderem) herausziehende Gewalt oder vis ist, stimmt mit dem Begriff des Ziehens oder Oeffnens (hinaus, hinauf) als J. Böhme's zweiter Naturgestalt (☿) zusammen. Indess soll und darf die eigentliche Production nicht als solche geleugnet und als blosse Transposition oder Eduction hinweg erklärt werden. Schon der Chemiker unterscheidet Product und Educt. Schöpfung aus Nichts ist Production, nicht Eduction und nicht Emanation.

Alle Individualität als Indivisibilität ist zugleich Immiscibilität. Darum ist Gott als absolutes Individuum auszeichnungsweise mit der geschaffenen Welt nicht vermischbar. Deus nec creaturae miscibilis, nec separabilis a creatura. Der Allereinzigste ist der Gemeinsamste und umgekehrt.

Man hat sich nun aber nicht nur davon zu überzeugen, dass jedes unvermittelte Hervorgehen-lassen der Creatur aus Gott die Nichtunterscheidung oder Vermengung beider unvermeidlich macht, sondern auch davon, dass die Vermittelung des Hervorgangs doppelt ist, wie wir denn selbst bei jeder freien Hervorbringung eine solche Duplicität gewahren, deren Aufhebung oder Vermittelung die Hervorbringung effectuirt. Nämlich vermittelt 1) durch die Idee als den gleichsam heraus- und dem Wirken oder Schaffen vorgesetzen Gedanken (Weisheit, sophia, cochma) als Mitwirker (δυναμίς) und b) durch die executive, schaffende Macht als Energie oder werkzeuglichen Wirker. — Mit Recht behauptet nun J. Böhme, dass Gott nur darum der Absolut- und Ewig-Vollendete ist, weil Er, der Sich ewig in Seiner Geburt Vollendende ist, und dass darum aus der klaren Gottheit — gleichsam dem göttlichen Herzen, denn das Herz ist die vollendete Mitte — nichts Fassliches (keine Creatur) mehr hervorgehen kann, (so wie der vollendete wiedergeborne Mensch, oder überhaupt die vollendete Natur nicht mehr fortpflanzt), wesshalb alles emanente Hervorbringen (Schaffen) in einen tieferen Moment der göttlichen

Selbstgeburt zu setzen ist, womit indess keineswegs gesagt wird, dass jenes Hervorbringen mit dieser Selbstgeburt identisch sei. Thut man dieses nicht und fasst man somit den Ursprung der Creatur zu hoch in Gott, so muss man auch über die Gebühr wieder herabstimmen, um ihren Abfall von der Idee oder auch nur ihre natürliche Unangemessenheit zu dieser zu erklären, und man fällt dem Irrthum der Gnostiker anheim, von welchem jener der neuesten Philosophie doch nur eine Fortsetzung ist, wenn sie die Schöpfung selbst als einen Abfall der göttlichen Idee von sich, folglich als die erste Sünde sich vorstellt. So sagt z. B. Hegel (Encykl. d. philos. Wissensch. 1te Ausgabe S. 128). „Mit Recht ist die Natur (das Geschöpf) überhaupt als der Abfall der Idee von sich selbst (durch Schelling) bestimmt worden, weil sie in dem Elemente der Aeusserlichkeit die Bestimmung der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich hat" *). Aber diese natürliche, unmittelbare Unangemessenheit ist ja 1) eben das durch die Vermittelung in der Glorificirung Aufzuhebende und sie ist, 2) keineswegs mit dem eigentlichen Abfall zu vermengen, als einer fixirten Renitenz, durch welche die Creatur nicht nur nicht ihrer Idee entspricht, sondern ihr widerspricht. Ich werde bei einer anderen Gelegenheit zeigen, dass der gnostische Irrthum in seiner speculativen Wurzel darum noch nicht widerlegt worden ist, weil man den Standpunct hiezu nicht so tief nahm, als ich ihn andeutete, und wenn schon die schätzbaren Vorarbeiten Neanders zur kritischen Geschichte des Gnosticismus mit Dank anzuerkennen sind, so ist doch nicht zu leugnen, dass dieser Theologe mitunter die Apologie einer (supponirten) christlichen Unwissenheit oder Unspeculation uns geben zu wollen schien.

*) In seiner Schrift: Philosophie und Religion (Tübingen, Cotta, 1804.) S. 48 ff. hatte Schelling den ächtgnostischen Irrthum als tiefe Weisheit verkündigt, vom Absoluten zum Wirklichen (!) gebe es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt sei nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar, ihr Grund könne nur in einem Abfall von dem Absoluten liegen. Vergl. Fr. Baaders Kleine Schriften. H. v. Hoffmann. Zweite, bed. verm. Ausg. Leipzig, Bethmann, 1850. Vorrede XLVI. Auch besonders abgedruckt unter dem Titel: Ueber das Verhältniss Baaders zu Schelling und Hegel. Ibid.

21.

Die religiöse Philosophie hat eben so sehr den Unterschied des schöpferischen und des geschöpflichen Thuns (im Erkennen, Wollen und Wirken) gegen beider Confundirung festzuhalten, als sie sich der Trennung beider zu widersetzen hat.

Dieses zweifache (schöpferische und geschöpfliche) Thun und Sein absolut trennen, anstatt es gehörig zu unterscheiden, und es absolut vermengen, anstatt es zu einen, heisst und ist: beides leugnen. Hievon gibt uns Spinoza ein denkwürdiges Beispiel. Wie Hegel bemerkt, könnte man zwar von diesem Forscher behaupten, dass er unmittelbar ein Weltleugner, nicht aber ein Gottesleugner gewesen sei. Aber eben weil er diese Welt (das Geschöpf) mit Gott vermengte, leugnete er mittelbar auch Letztern (den Weltschöpfer). Eine Leugnung des Geschöpfs als eines von Gott Hervorgebrachten und insofern von Ihm als Schöpfer Unterschiedenen, die sich übrigens auch noch in spätern Philosophemen findet, wie sich z. B. der Stifter der Naturphilosophie hierüber mit folgenden Worten ausdrückt: „Wie alle Dinge zuletzt aufgelöset sind*) in der Existenz der alleinigen Substanz, so nimmt jedes Höhere das Niedrigere in sich auf, als ein zu seiner Existenz Gehöriges, wie denn Alles zuletzt zur Existenz des Einen Unendlichvollen gehört, aber eben darum wird jenes Niedrigere nicht von dem Einen, Absoluten oder Gott, hervorgebracht (geschaffen), sondern ist mit ihm zumal." — Der von Gott, so viel er es vermag, sich ab und in seine unfertige oder unvollendete Naturselbheit sich hineinhaltende Verstand der intelligenten Creatur vermag aber in dieser Abkehr von Gott

*) Statt des hier angewandten chemischen Begriffs der Auflösung, als einer Wesensvermischung, würde jener der Durchdringung der Wahrheit näher geführt haben. Denn eine niedrigere, von einer höheren Substanz durchdrungene Substanz oder Gestalt besteht darum noch immer in ihrer niedrigeren, mehr äusseren Relation als solche fort, und so wie die höhere Substanz, um dieselbe zu durchdringen, sich nicht zu zerbrechen brauchte, so braucht sie eben so wenig die niedrigere Substanz zu zerbrechen oder aufzulösen. „Er versetzt die Berge, sagt der Prophet, und sie wissen nicht." —

freilich nur mehr confundirend zu trennen, anstatt einend zu unterscheiden, und trennend zu confundiren, anstatt unterscheidend zu einen*), wie denn alle Gottlosigkeit in der Theorie wie in der Praxis von einem solchen falschen Einen (Confundiren) oder falschen Unterscheiden (Trennen) des schöpferischen und des geschöpflichen Thuns und Seins ausgeht. Wer z. B. dieses schöpferische Thun, die effective Gegenwart und Assistenz Gottes (des absoluten Denkers) in seinem Denken leugnet und verleugnet, wer im strengsten Sinne allein (ohne Gott) denken zu können oder zu dürfen wähnt, wer also einmal gottvergessen denkt, der legt in sich mit diesem seinem gleichsam logischen Atheismus den Grund zum praktischen Atheismus, zum gottvergessenen Wollen und Thun. — Diese Erkenntniss wird uns übrigens in der Folge um so wichtiger werden, je mehr wir zur Einsicht gelangen werden, dass die Centraldoctrin (der Brennpunct) aller religiösen Wissenschaft eben nur jene der Vereinigung Gottes (des Schöpfers) mit der Welt (dem Geschöpf) mittelst jener Gottes mit dem Menschen oder mittelst der Menschwerdung Gottes ist. Eine Vereinigung und Menschwerdung, welche auch ohne den Fall des Menschen, obschon auf andere Weise, statt gefunden haben würde**). Das Verhältniss des schöpferischen

*) Der circulus vitiosus des Widerspruchs bewegt sich eben inner diesem trennenden Confundiren und confundirenden Trennen.

**) Gegen die Confundirung des geschöpflichen Wesens mit dem des Schöpfers drückt sich Meister Eckart bestimmt mit folgenden Worten aus: „Sein (Gottes) Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben (unsere Begeistung) sein; denn wir sind ausgeflossen von den Personen und nicht innebleibend im göttlichen Wesen, sondern wir empfingen als geschaffen ein fremd Wesen, das vom göttlichen Wesen geursprunget ist. Wir werden mit Gott vereint in Schauung, nicht in Wesung." — Mit diesen klaren und bestimmten Worten hat Meister Eckart (und so auch Tauler, der ihm folgt) alle jene unverständigen Vorwürfe über Pantheismus sattsam widerlegt, die noch in neueren Zeiten ihm gemacht werden. Man vergleiche übrigens hiemit, was im 45. Satze über die Einheit der Action bei der Mehrheit der agirenden Wesen gesagt wird. [Es ist nicht Baaders Absicht gewesen, den Meister Eckart gegen alle wider ihn erhobenen Vorwürfe in Schutz zu nehmen; wohl aber zu zeigen, dass die meisten oder doch sehr viele Lehren desselben einen Sinn zulassen, welcher der Kirche nicht anstössig sein kann. Mögen

und des geschöpflichen Thuns wird endlich am klarsten eingesehen, wenn man bedenkt, dass die intelligente Creatur ununterbrochen in einer dreifachen Relation zu ihrem Schöpfer und Erhalter steht, nämlich in jener (das Allerheiligste) des blossen Gewirktseins und Werdens von Letzterem und durch Letztern, in jener (das Innere) ihres Mitwirkens mit Gott, und endlich in jener (der Vorhof) ihres Alleinwirkens für Gott, als dessen Repräsentanten; einer Relation oder Region, in der Gott Sich gleichsam dem Geschöpf eben so subjicirt (diesem die Kraft seines Wirkens gebend), als in der ersten Relation oder Region

die kühnen Ausdrücke Meister Eckarts, wie jene oft noch kühneren Joh. Scheffler's (des Angelus Silesius) hie und da pantheistisch klingen, der Sache und dem wahren Wesen nach war weder dieser, noch jener Pantheist, so wenig wie Paracelsus und J. Böhme oder in neuerer Zeit Baader und Krause. Daher ist Julius Müller nicht beizustimmen, wenn er (Die christliche Lehre von der Sünde. Dritte Ausgabe I, 164) sagt, man werde Martensen recht geben müssen wenigstens in Beziehung auf Eckart, wenn derselbe in seiner theologischen Studie über Meister Eckart (Hamburg, Perthes 1842) S. 40 bemerkt, dass der „mystische Akosmismus“, aus einem anderen Gesichtspunct gesehen, Atheismus sei; denn (sagt Müller) Gott ist ihm (dem M. Eckart) nichts anderes, als das schlechthin prädicatlose Sein, „ein lauterliches Nichts.“ Wenn J. Müller nur auch diese letzte Behauptung erwiesen hätte, so könnte ihm freilich nicht widersprochen werden! Allein so wie der Geist der Lehre Eckarts, so widerspricht fast jeder seiner uns bekannt gewordenen Sätze dieser Auffassung. Das „lauterliche Nichts“ ist völlig missverstanden, denn es bedeutet nur das Nichts der Endlichkeiten, darum aber setzt es die Fülle realer Unendlichkeit in Gott. Wie würde sich denn mit solchem Nihilismus die ausdrückliche Anerkennung der Dreieinigkeit in Gott bei M. Eckart reimen als des ewigen Lebensprocesses Gottes, den Eckart offenbar von der Offenbarung Gottes durch die und in der Schöpfung unterscheidet (Martensen, Meister Eckart S, 17, 20, 23, 27, 125), wie er das Wesen Gottes vom Wesen des Geschaffenen bestimmt unterscheidet. Die weniger bestimmt lautenden Stellen sollten nach diesen klaren Grunderkenntnissen gedeutet, und nicht jene nach diesen verzerrt werden. Dass die Lehre Martensen's, es sei die Forderung, der Mensch solle den göttlichen Willen thun, recht verstanden, nicht verschieden von der Forderung, der Mensch solle Gott realisiren, Sein Wesen zur actuellen Wirklichkeit bringen, nicht die des Meisters Eckart gewesen ist, geht schon daraus hervor, dass er die h. Dreifaltigkeit (Vater, Sohn und Geist) den Menschen wie die Welt schaffen lässt, also Gott als Gott in sich selbst als verwirklicht setzt, und nicht erst durch die Welt sich verwirklichen lässt. H.

das Geschöpf Gott subjicirt bleibt. So dass folglich das Geschöpf in jeder dieser drei Relationen, nur in jeder auf verschiedene Weise, mit dem Schöpfer sich vereint und nie von Ihm los zeigt, und dass besonders für die Theorie des Erkennens sich hieraus ergibt, dass, so wie die Creatur das Alleinwirken ihres Schöpfers nie, dieselbe auch nur ihr eigenes Thun (in der dritten Relation) ganz und völlig begreift *).

Auch in ihrem freiesten Thun ist die intelligente Creatur doch jedesmal auf eine dreifache Weise zugleich von dem nicht creatürlichen oder schöpferischen Thun Gottes abhängig, indem 1) jedem freien Thun der Creatur ein schöpferisches Thun Gottes vorgeht und ihm zu Grunde liegt, als dessen wahrhaftes A-priori oder als die Creatur selber anfangend; 2) ein gleichfalls nicht creatürliches Thun das freie Selbstthun der Creatur als Assistenz (Mitwirkung — Leitung) begleitet, und 3) dasselbe nichtcreatürliche Thun sich als freisichdarbietende Kraft der Creatur kund gibt, und somit deren Willensentschluss folgt. Man sieht leicht, dass dieser Ternar der Begründung in Gott, der Leitung mit Gott, und der Bekräftigung durch Gott jenem der drei göttlichen Personen entspricht. Alle Dispute über Freiheit und ihr Verhältniss zum Gesetz, zur Gnade &c. lösen sich durch die Entwickelung dieser Unterscheidungen.

Das nichtcreatürliche Thun Gottes beurkundet sich der Creatur als constitutiv, d. h. als sie selber mit allen ihren Vermögen und disponiblen Kräften setzend oder entsetzend dadurch, dass die Creatur Ihm direct keine Action entgegen zu setzen vermag, und dieses Thun folglich weder selbstisch hervorzurufen, noch sich dessen zu erwehren, sondern im Guten dasselbe nur zu erwarten und zu finden, anzunehmen oder nichtanzunehmen, im

*) Alles Unheil in der Theorie, wie in der Praxis kömmt von der Versetzung dieser drei Regionen her, dass nämlich der Mensch selbst erkennen und selbst thun will, wo er dieses nicht kann und soll, und umgekehrt nur glauben und nichts thun will, wo er allerdings selbst erkennen und selbst thun soll. Jenen Ternar des werkzeuglichen Wirkens, des Mitwirkens und des Allein- oder Selbstwirkens habe ich übrigens zuerst in meinen Fermentis Cognitionis aufgestellt. Drei sind, die da zeugen oder hervorbringen im Himmel wie auf Erden. — [S. Werke B. II. H.]

Nichtguten nur zu vermissen und zu leiden im Stande ist. Gemäss dem Satze: „Scimus quae facimus" findet übrigens auch kein Erklären oder Construiren dieses schöpferischen Thuns statt. Der Unterschied des schöpferischen und des geschöpflichen Thuns ist nicht etwa mit jenem des intelligenten und des nichtintelligenten oder natürlichen zu vermengen, so dass man etwa das von der intelligenten Creatur nichtintelligirte schöpferische und constitutive Thun für das natürliche nehmen dürfte. Denn gerade dieses nichtintelligirte Thun ist ein intelligibles.

Uebrigens ist das Thun der Creatur, unbeschadet ihrer von jenem schöpferischen Thun ja erst begründet werdenden Freiheit, nur eine Fortsetzung eben dieses schöpferischen Thuns. Unsere Autonomisten ignoriren diese Wahrheit und lassen die Creatur sich selber setzen (anfangen). J. G. Fichte z. B. sagt, dieses Sichselbersetzen geschehe dem Ich (der Creatur) unbewusst, so dass also das Bewusstlose und Selbstlose auch in Fichte's idealistischem Systeme, wie in den naturalistischen Philosophemen, über und vor das bewusste Selbst (den Geist) gesetzt wird.

Ueber den oben bemerkten Ternar muss hier noch Folgendes erinnert werden:

Wenn der Mitwirker sich als Gegenwirker und das Werkzeug überhaupt sich bemerklich macht oder objectivirt, so hören Mitwirker und werkzeugliche Wirker auf zu sein, was sie sein sollten. So objectivirt und resistirt unser Leib bei Ermüdung, Krankheit, und wird schwer. Aber mit dem Durchschauen kann noch ein beliebiges Schauen, mit der Subjection des Werkzeugs ein Wahrnehmen desselben statt finden, wenn ich beliebig diese Subjection suspendire, und das Subjicirte (Aufgehobene) als nichtsubjicirt hervortreten lasse. Es ist ein Unterschied, ob ich die Macht der Wiedersubjection hiebei behalte, oder ob das Hervorgetretene sich substanziirt. (In diesem Sinn ist alles Schaffen als Suspension Werk der Liebe.) Die Körperanschauung des Somnambulen beweiset die völlige Subjection, Entfremdung und Entfernung des Leibes. Der oben nachgewiesene Ternar des Wirkens entspricht, wie man sieht, jenem in der

Biologie geltenden der natürlichen oder gänzlich unwillkürlichen, der halbwillkürlichen und der ganzwillkürlichen Bewegungen.

22.

In dem bekannten Ausdruck: Causa sui kann das Wort Causa nicht dasselbe bedeuten, was es in dem Ausdruck: Causa alterius (factio) bedeutet, sowie das Wort: Cognitio als Cognitio sui nicht dasselbe, was die Cognitio alterius.

Die Theologen unterscheiden eine innere (immanente) Offenbarung Gottes von einer emanenten, und behaupten von jener, dass sie durch eine Eingeburt (Generatio, nicht Factio) vermittelt werde, von dieser aber, dass sie eine wahre Factio, d. i. ein Schaffen und Causalität sei. Durch den symbolischen Ausdruck: „Verbum genitum, non factum" ist dieser Unterschied bestimmt ausgesprochen, sowie nur vom Verbum, nicht aber von dem Geschaffenen die Consubstantialität mit Gott behauptet wird *). — Was nun aber bisher vom Subject-Object als jedes Selbstbewusstsein bedingend gesagt worden ist, beweiset, dass etwas Aehnliches insofern vom Letztern gilt, inwiefern 1) auch ich mich nur mittelst einer ähnlichen innern Hervorbringung oder Offenbarung in meinem Selbstbewusstsein finde, und insofern 2) diese innere Offenbarung gleichfalls nicht mein selbstisches Thun (factio) sein kann, weil ja letzteres mein fertiges Ich voraussetzt, dieses aber eben erst mittelst jener Offenbarung zu Stande kommt, und diese letztere sohin gleichfalls nur als mir natürlich eingeboren zu begreifen ist.

Tauler (Predigten S. 299. Basler Ausgabe) sagt: „der Sohn (als Bild des Vaters) ist der erste (unvermittelte) Ausbruch aus Gottes Natur. Und doch ist der Will nit ein Mittel zwischen dem Bild (Sohn) und Natur (Vater). Ja weder Bekennen, noch

*) Thomas v. Aquino sagt ausdrücklich (einstimmend mit allen übrigen älteren Theologen): „Verbum non secundum potestatem voluntatis, sed naturaliter (natura von nasci) a genitore procedit."

Wissen, noch Weisheit mag hie ein Mittel sein, denn das göttlich Bild bricht aus der Fruchtbarkeit der göttlichen Natur ohn' Mittel. Ist aber hie die Weisheit ein Mittel, die ist das Bild selber."

Ebenso sagt J. Böhme (Gnadenwahl: 4, 42.) — „Denn da (beim Urstand des Worts) ist kein (bedachter, willkürlicher) Vorsatz, sondern eine Geburt." Was Tauler Bild nennt ist der Sohn und nicht das, was J. Böhme Bild Gottes als das Ternars (Sophia) nennt, das vermittelt hervorgeht.

Ich weiss, sehe mich, wenn ich mich vor mir habe, hervorgebracht habe. Dieses Hervorbringen kann also nicht jenes erste unmittelbare Hervorbringen (Scheiden in genitor und genitus) sein, sondern das durch Aufhebung dieses ersten unmittelbaren Hervorbringens vermittelte, der Sophia, Idea. Der Geist ist nämlich (Sich und Andern) unsichtig und erscheint Sich und Andern nur in der oder als Idea, Sophia, Gedanke (Loquere, ut videam te). Man kann auch sagen, dass das Hervorbringen als das unmittelbare Setzen des Hervorgebrachten noch kein Wissen oder Schauen desselben ist, und dass der genitor den genitus nur in dessen Rückkehr (Reflex) sieht, nämlich im Vorsetzen als Weisheit.

In jeder Zusammenfassung meiner selbst findet sich das Fassen eines Auszugs meiner selbst (als Einheit) und ein Begründen der Selbstaussprache (durch diesen Auszug.) Mich sammelnd schöpfe ich in und aus mir und das Geschöpfte ist mein Auszug (genitus). Wenn ich nicht erst in und aus mir immanent schöpfe, so kann ich auch nicht emanent schaffen. Jene immanente Schöpfung kommt aber durch die Einigung zweier Acte, der herabsteigenden, ausbreitenden und der aufsteigenden, sammelnden Einigung zu Stande.

Sowohl beim Sichselberwissen, als beim Andereswissen ist die Fassung von einem zweiten Moment: der Entwickelung des Gefassten zu unterscheiden. Denn in ersterer wäre noch kein Wissen, welches immer ein Unterscheiden eines Vielen aussagt. Die Fülle (des Erkannten) spricht sich aus (-einander).

Der Begriff der causa sui oder der immanenten als der Selbsthervorbringung oder Selbstgeburt wird klar, wenn man den Satz fasset, dass nicht das erste, unmittelbare Sein, sondern das

durch dessen Aufhebung vermittelte (gewordene) das wahre ist. „Der wiedergeborene Mensch, sagt J. Böhme, (Menschwerdung Christi I, 5, 23.) hat die Figur, wie sich die Gottheit hat von Ewigkeit aus dem Grimm (dem ersten Moment der Selbstgeburt) aus dem Feuer durch das Ersinken (Tod) in ein anderes Principium anderer Quall ausgeboren. Das Wort z. B. ist ein solch aus der Aufhebung des unmittelbaren Schauens Gewordenes. Als ausgesprochen, als sprechend ist das Wort die aufhebende, vermittelnde Macht, wie die Natur eine puissance ist, kein Hervorgebrachtes, das entselbstete Selblose.

23.

Es findet keine unmittelbare Verursachung (causatio oder factio) statt, sondern nur eine durch innere Hervorbringung oder Eingeburt, (generatio) vermittelte, und dasselbe gilt von der Erkenntniss eines Andern in Bezug auf die Erkenntniss Seiner Selbst.

Wir haben bereits Oben bemerklich gemacht, dass der sich selbstbewusstseiende Geist, eben weil er sich selber Subject-Object ist, als ein Erfülltes, Ganzes und Sichgenügendes anerkannt werden muss, und wir sahen soeben, dass diese Vollendung nur durch eine natürliche Eingeburt vermittelt wird (generatio perficit genitorem). Wir müssen nun aber ferner bemerken, dass eine solche Fülle oder Totalität sich nicht neidisch verschliesst, sondern in eine factio über- und ausgeht, sich frei ausbreitend, gemeinsamend, ihr Sein über Anderes ausdehnend, und dieses Andere in sich hiemit befassend. Mit anderen Worten: wir müssen uns überzeugen, dass der Begriff des abs. Geistes jenen der Causalität und zwar ausschliessend in sich befasst, dass nur der Geist, (die selbstische Natur) wahrhaft ursachend (nicht Ursache) ist. Dieses Aussersichhervorbringen des abs. Geistes *) ist nun aber

*) Da das Hervorgebrachte immer in der Macht des Hervorbringers bleibt, so tritt es auch nicht im absoluten Sinne ausser Letzteren, vielmehr gibt sich der Hervorbringende als der zugleich Befassende hiemit selber eine neue Ausdehnung, welche Ausdehnung die Kabbala als Dehnung (Sus-

1) ein freies, und nicht mit jener innern Geburt, auch nicht mit einer äussern Geburt und Zeugung (aus Instinct und Noth hervorgehend) zu vermengen. 2) Der abs. Geist theilt sich nicht mit diesem seinem Hervorbringen in seiner Substanz und lässt von seiner Ganzheit nicht ab, sowie das Wort von mir aus-, nicht aber abgeht. 3) Zugleich geht aber auch dem abs. Geiste durch dieses Hervorbringen Nichts zu, und er bedarf dieser Aeusserung nicht etwa zu seiner eigenen Vollendung. 4) Der abs. Geist als schöpfend erschöpft sich nicht im Geschöpf, Iener geht im Letzteren nicht auf, wie das Centrum in der Peripherie nicht aufgeht, sondern sich unterscheidend von letzterer über sie sich erhebt. 5) Der Geist bethätigt dieses sein freies Hervorbringen nur damit, dass er ein zwar von ihm unterschiedenes, aber auch nicht von ihm getrenntes und unabhängiges Daseiendes theils zu seinem Mitwirken, theils zu seinem werkzeuglichen Wirken darstellt und sich unterstellt *). Was nun aber das Hervorgehen der Erkenntniss eines Andern, Aeusseren, aus der Erkenntniss Seiner Selbst als immanenter betrifft, so haben wir bereits oben bemerkt, dass Gott, Sich erkennend, alle Dinge erkennt, so wie wir, nur unserer selbst uns bewusst, Anderes zu wissen vermögen, und Thomas von Aquino macht dieses Verhalten der Cognitio sui als Cognitio naturalis und als jener Generatio sui entsprechend mit folgenden Worten bemerklich: „Habet omnis intellectus aliqua, quae naturaliter intelligit, sicut intellectus noster habet prima principia. Multo ergo magis Deus, cujus intelligere est suum esse, se ipsum naturaliter intelligit.“

Wie der Geist nach Aussen nicht unmittelbar, sondern mittelst des Wortes wirkt, so setzt und erhält er sich immanent

pension der Fülle) erklärte. Es ist nämlich hier von der primitiven Hervorbringung, nicht von der secundären (per Traducem) die Rede. — „Nec separatur substantia, sagt Tertullian, sed extenditur.“

*) Wir werden nämlich in der Folge sehen, dass die Hervorbringung nothwendig die eines Selbstischen und die eines Selbstlosen zugleich ist, eines Mitwirkers und eines Werkzeugs, wie wir dieses schon bei jeder unserer Hervorbringungen gewahren, bei welchen das eigentlich Hervorgebrachte (das Werk) nur durch ein Zusammenwirken jener beiden in's Dasein tritt. —

selber nur durch das Wort in Wirksamkeit. Geist ist darum immer Stimme, innere und äussere (bestimmtes Wort oder Name).

Der Genitor bringt weder sich als manifest (in Wunder), noch Anderes unmittelbar hervor, sondern er entäussert sich erst in seinen genitus (als Grund und Mittel, wodurch er sich und Anderes hervorbringt), erhebt sich sodann über den Letzteren und bringt mit und durch ihn, sich und Anderes hervor. Der Geist bringt nichts unmittelbar, sondern alles vermittelt durch sein eingeborenes und eingebärendes Wort als puissance hervor. „Pourquoi Dieu, sagt St. Martin, ne fait-il que le bien? C'est qu'Il ne peut laisser sortir de lui (en lui) que la parole vivifiante. Pourquoi est-il heureux sans interruption? ce qu'il ne cesse jamais de sentir, de proferer et d'entendre la parole de vie. (Hier also Sprechen immanent, Gedanken in sich Offenbaren). Pourquoi est-il toujours dans le repos et la sérénité, ou pourquoi est il vivant? C'est qu'il parle toujours, et que la parole qu'il prononce interieurement et dans son propre centre, ne cesse d'y engendrer l'ordre et la paix, parcequ'elle ne cesse d'y engendrer la vie. (Leben ist Geist, Bewegung.) Alles Sprechen ist ein zu Einem Sprechen, zu sich oder zu Andern. Terminus a quo et ad quem Verbi. Sich innerlich aussprechen heisst sich als Mitte gewinnen.

Ueber den Ternar des Denkens, Wollens (Sprechens) und Wirken sist folgende Stelle in St. Martin's Nouvel homme (S. 376) bemerkenswerth: „Comment le consolateur, ou l'oeuve effectif naîtroit-il en nous si la volonté, l'amour, et la parole ne nous l'envoyoient? et comment cette parole nous l'enverroit-elle si elle ne rentroit dans son père, dont elle est née elle-même?" — Der Wille (das Wort) scheint also aus dem Gedanken erst hervorzutreten und erst beim Wiedereingang in denselben in der That als Ternar (mit dem Gedanken und dem Operator) sich zu vervollständigen. Zahl (Action), Maass (Reaction), Gewicht.

Durch das Wort spricht der Vater Alles aus, indem er Sich Selber immanent ausspricht, und der Geist formt es (Sich Selber). Vergl. J. Böhme vom dreifachen Leben des Menschen 2, 63, 64. 1) Das Auszusprechende und das wirklich Ausgesprochene sind also vom

Worte zu unterscheiden, wie der Gedanke. Das Auszusprechende ist das Unmittelbare, welches durch Aufhebung (durch das Wort) vermittelt oder ausgesprochen wird. 2) Das Wort ist also Manifestations- oder Productionsmacht oder Kraft und insofern nicht Product. 3) Die Formung ist vom Aussprechen untrennbar. — Ueber diesen Begriff des Worts als Macht ist folgende Stelle aus derselben Schrift J. Böhme's 1, 54.) klar: „So aber der Vater die ewige Natur in seinem Wesen in sich hält, und ist der ewige Wille selber und gebiert aus sich selber einen andern Willen, welcher aufschliesst in dem ersten ewigen Willen (welcher ist der Vater) das Principium des Lichts, darin der Vater mit den ewigen Essentien in seinem ewigen ungründlichen Willen lieblich, freundlich, milde, rein und sanft wird; so ist der Vater nicht in der Quall der Finsterniss, denn der aus dem Centro ausgehende, wiedergefasste Wille, die Finsterniss zersprengend (und doch diese Finsterniss setzend) ist sein Herz, wohnt in sich selber und erleuchtet den Vater; und dieser Wille ist das aus den ewigen Essentien erborne Wort und billig eine andere Person genannt, weil es in sich selber in des Vaters Essentien wohnt als des Vaters Licht. Und dieses Wort (dieser Wille) hat alle Dinge geschaffen aus des Vaters Essentien. Denn es ist die ewige Allmacht, sintemal es mit den ewigen Essentien nicht mag ergriffen werden, denn es zersprenget die ewigen Essentien (Natur) und in sich selber wohnend scheint es aus den Essentien und kann doch nicht weichen von diesen, so wenig als der Glanz vom Feuer weicht.“ Die Schöpfung oder Geburt des andern Willens geht übrigens durch eine Imagination in die Freiheit und kommt durch eine Conjunction dieser mit dem in der Enge (Angst) Seienden zu Stande. Im Kreuz der Natur in den vier Gestalten wird das Wort geboren. Dieses Kreuz † (auch 4) ist das Ausfahren des Blitzes nach Oben, die Präcipitation der erschrockenen Herbe nach Unten und das Theilen des Stachels oder Ziehen nach beiden Seiten. — Nach J. Böhme gebiert der erste Wille (Vater) immer die matrix (Natur, Fiat), welche also erstgeboren ist und das Wort aus ihr zweitgeboren. — Und wäre kein Wort, es sei denn die Natur. Denn in dieser urständet das Wort. (Dass. 2, 79.) Aber J. Böhme

statuirt zwei Worte, eines in der ersten matrix, das andere im Licht. —

Dass jeder factio eine generatio zu Grunde liegt, hat Daumer (Urgeschichte des Menschengeistes, S. 13.) richtig nachgewiesen. Die Causalität macht sich nämlich erst selber zu dem, was ausser ihr durch sie werden soll, geht aber sich erhebend wieder aus dieser Entäusserung in sich, welche somit subjicirt oder als Grund, als ein Anderes und Besonderes neu entstanden, in ihr ist, mittelst dessen sie nun producirt. J. Böhme gibt jene Entäusserung so an, dass die Idee (Cochma, Gedanke als Lust) sich der Begierde (Natur) eingibt, und in ihr ihre Kraft sich aneignend wesentlich wird. Eigentlich aber entspricht der Entäusserung, die Entzweiung ist, eine Innerung. Der hervorbringende Geist kehrt von beiden Abstractionen in Mitte (reintegrirt über beiden) in sich zurück und hat nun als Grund des Hervorbringens ein gedoppeltes Anderes in sich. (In der Folge: Abstraction in Raum und Zeit). Daumer erklärt diese Entzweiung des Aussich- und Insichseins als in dem Setzen des Weltgrundes entstehend. S. S. 35 seiner angeführten Schrift.

24.

Die absolute Substanz oder der Absolutseiende ist auch der Absolut- und Ursprünglich-hervorbringende (Urcausale) und als beides ist er der Absolutsichbewusstseiende, d. i. der absolute Geist.

Zufolge der bisherigen Darstellung vermag nur der Bei- und Fürsichseiende wahrhaft zu produciren, und als Causalität sich zu bethätigen, wie denn nur das Volle überfliesst. Dieser Bei- und Fürsichseiende ist aber der Geist, welcher, eben weil er bereits vollendet (absolut) und in sich genügend ist, nichts Höheres und Vollendeteres mehr ausser sich hervorbringt, wesshalb auch keine Noth, Sucht oder Begierde dieses Hervorbringens stattfindet, und durch dieses emanente Hervorbringen sich nicht erst ergänzt, so dass Gott etwa einen zweiten Gott hervorbrächte, welcher als emanent hervorgebracht eben kein Gott, kein Ursprünglich-her-

vorbringender mehr wäre, und die emanente Hervorbringung Gottes (seine Factio oder Schöpfung) kann darum nur die seines emanenten Abbildes und Gleichnisses sein, weil sein immanentes Bild die ewige Weisheit (Idee) ist. Wie denn überhaupt die Fortpflanzung und die sie bedingende Geschlechtsverschiedenheit nicht in die Region des Geistes, sondern unter sie in jene der noch unvollendeten Natur fällt. Die Unganzheit (Halbheit) jeder selbstlosen, nicht zum Geist vollendeten Natur zeigt sich uns somit als Impotenz der wahrhaften Causalität, indem eine solche unganze Causalität das Complement ihrer Existenz immer nur ausser sich habend, und so auch nicht sich oder in sich, sondern immer nur ausser sich ein Anderes zeugend, in diesem Hervorbringen, anstatt zu sich selber zu kommen und sich zu finden, sich nur immer verliert, und, kein Selbst seiend, auch nichts selbst hervorbringt, sondern zu diesem Hervorbringen genöthigt oder bestimmt wird.

Mit der Einsicht, dass der Schöpfer Geist ist, und dass selbst die creatürlichen Geister nur durch Theilhaftsein dieses Urgeistes auch in ihrer Sphäre als freie Causalitäten sich zu äussern vermögen, hat die religiöse Philosophie festen Grund und Boden gewonnen, und die Worte: gottlos und geistlos gelten aus diesem Standpunct für synonym *). — Uebrigens wird durch diese Erkenntniss auch jene Behauptung bekräftigt, welche Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes ausspricht, dass nämlich ein Wesen nur in dem Verhältnisse sich auszubreiten und mitzutheilen, zu gemeinsamen und zu äussern vermag, in welchem es, sich verschliessend, sich zu vertiefen und zu innern vermag. Denn nur ein solches Wesen äussert sich selber oder gibt sich frei und ungezwungen.

*) Vergl. Vorsch. z. specul. Theol. des posit. Christenth. I, 144—45. Günther dürfte nun doch wohl sich überzeugt haben, dass Baader eine Identität der Wesenheit des absoluten und des bedingten Geistes nicht lehrt. Der Gebrauch des Wortes Geist von Gott im absoluten Sinne und von dem freien, selbstbewussten Geschöpfe im bedingten beweiset keineswegs eine Identificirung des Wesens Gottes und des bedingten, geschöpflichen Geistes und folglich besiegelt er auch solche Identificirung nicht. H.

25.

Der für sich oder sich Object seiende, insofern auf sich beschlossene Geist ist und bleibt ohne seine selbstische Manifestation allem Anderen ein Geheimniss, und er unterscheidet sich hierin von der selbstlosen Natur, welche ohne ihr Zuthun dem Erkennen eines Andern sich exponirt und subjicirt befindet.

Hieraus ergibt sich der Unterschied des Sich-selber-manifestirens (Aussprechens) und des Manifestirt- (Ausgesprochen-) Werdens, so dass die selbstlose Natur auf andere Weise erkannt wird, als die selbstische, geistige, endlich dass alles Selbstlose, was mir (als Intelligenz) manifest wird und was ich nicht selber zu dieser Manifestation bestimme, nur durch eine andere Intelligenz hiezu bestimmt und hiemit mir manifest werden kann. Wenn darum St. Martin sagt, dass jedes Wesen sich selber offenbaren muss, so gilt diese Behauptung nur von den selbstischen oder Geist-Wesen, die sich selber aussprechen, nicht aber von den selbstlosen und darum auch stummen Naturen, die nur ausgesprochen werden.

26.

Es ist nur die Lehre des Christenthums, „dass Gott der Geist und zwar der dreifaltige ist", die der Speculation in Deutschland jene Anregung wieder gegeben hat, mittelst welcher sie sich aus ihrer früheren Flachheit erhob.

Die Lehre der neueren Philosophie vom Absoluten, welche, in ihrer Wahrheit gefasst, die Lehre von Gott als dem Alleinvollendeten und folglich auch Alleinvollendenden ist, setzt den Satz voraus, dass ein Wesen sich nur damit in sich vollendet, dass es sich in sich selber ergründet, erfasst oder offenbar ist, was aber nur durch ein eigenes, inneres Sich-gleichsam-verdoppeln oder Sich- (als Fassliches und Ergründbares) in-sich-her-

vorbringen geschieht *). Da nun aber diese verdoppelnde Hervorbringung nicht selbst schon die Vollendung ist, sondern da diese nur durch einen dritten Moment bewirkt wird, nämlich durch Reunion jenes Verdoppelten (des genitor und genitus), so ist die Lehre vom absoluten Gott zugleich jene vom Dreifaltigen.

Jede Einigung zweier ist wechselseitige Ekstasis (in tertio). Wo Action ist, da sind bereits zwei geeint, und wenn der Geist — als dritte Person in Gott — der Agent oder Operator ist, so sagt er schon zwei als geeint aus. Die Fülle (Expansion, Vater, Denken, mas) sucht die Hülle (Condension, Mutter, Wollen, Sprechen, foemina) diese jene, weil beide nur in ihrer Conjunction activ sind, ausserdem nur in potentiâ, und keine von beiden also

*) Das einem Wesen Eingeboren-werdende (Wort) heisst in der Schriftsprache das dieses Wesen Speisende oder Nährende. Dieses Nähren wird aber bekanntlich durch das Zehren (Feuerhunger), so wie dieses durch jenes vermittelt und gesetzt, und der immer wieder in das zehrende Princip eingehende, dieses in seiner Activität somit immer wieder neu anfachende Geist (Luft), reproducirt hiemit auch mittelbar den nährenden Process. Ohne Tinctur aus der Freiheit kann das eingeschlossene Feuer nicht frei werden. Wie übrigens das zehrende Princip nur im Aufheben sich erhält, so das gebende, nährende nur im Geben. Denn überall bedingen sich Consumtion und Production, Occultation und Manifestation.

„Liebe fühlt im vollen, reichen Herzen
Himmelvolles, seliges Entzücken,
Lässest du dich nur von ihr beglücken;
Doch erfüllt von unnennbaren Schmerzen,
Hörst du sie ergiessen sich in Klagen,
Willst du ihrem Wohlthun dich versagen.“ —

Gleichwie es nun die Function des Geistes ist, den genitus immer wieder in den genitor einzuführen, so diesen in jenen, gleichwie die Luft das Wasser immer wieder ins Feuer, dieses in jenes einführt, beide sich so ineinander aufhebend. — Was aber den Begriff des h. Ternars selbst betrifft, so hatten die Heiden nur eine unvollständige Kunde von ihm. Sie erkannten nicht die Gleichwesigkeit der mens (welche der zweiten Persönlichkeit (dem Sohne) entspricht) mit der ersten Ursache, noch minder mit der dritten, die sie als anima mundi gleichfalls für eine Substantia separata hielten, und sie erkannten (wie z. B. Plato) nicht Deum triunum, sondern Deos tres. Mani, die Gnostiker überhaupt, Origenes und Arius waren in demselben Irrthum befangen, und sie alle vermengten das schaffende Wort mit dem Geschöpf.

geschieden activ sein könnte. Denn die Fülle ist nur actu in der Hülle Fülle, die Hülle ist nur die Fülle umfassend Hülle.

Wenn die Mitte einer Sache diese selber ist als deren Concretheit, so denkt man sich dieselbe nicht als unmittelbar, sondern durch Aufhebung ihrer ersten Unmittelbarkeit, somit durch Vermittelung entstehend und fortbestehend, nämlich so, dass die unmittelbare Einheit sich in zwei Abstracta aufhebt, und diese Aufhebung aufhebend actuos sich reproducirt. Auf solche Weise coincidirt das Sein mit dem Werden oder das Seiende wird als lebendig und actuos gefasst. J. Böhme nimmt nun den Urwillen für diese unmittelbare Einheit, welcher im Acte der Selbstcontemplation, sich beschauend was er doch ist, in zwei Abstracta, in die Freiheit ausser der Natur (Sophia) und in die Strengheit in der Natur, in die objective Lust, das Schauen und Sehen, und in die subjective, activ verlangende Begierde aus- und gegeneinander tritt. Denn jedes Erkennen beginnt mit einer solchen Abstraction des Objects und des Subjects und vollendet sich mit dem Begriff beider. — Cognovit eam. — Dans l'ordre vrai, sagt St. Martin, la connoissance et la jouissance doivent coincider. — J. Böhme nimmt also den noch unerfüllten Willen für die wenngleich noch unentwickelte, ungeschiedene und also auch noch nicht realisirte Einheit oder Mitte von Gedanke (Lust) und Begierde (Natur). So conjungiren sich die im Samenkorn concentrirten und in dieser Concentration am höchsten differenzirten (beengten, geängstigten) Halbkräfte oder Essentien mit denen in der Erde disseminirten und in dieser Dissemination indifferenzirten Halbkräften zu éinem Gewächse (genitus). So ist die Generation selber überall das Medium und die geheimnissvolle Werkstätte einer solchen Conjunction des Abstractzerstreuten und des Abstractcomprimirten. Abyssus abyssum invocat. Und wie man das Insichentbrennen des in zweien Abstractis durch die Contemplation — a visu gustus — sich geschieden haltenden, und beide Abstracta (der Expansion und der Condension, des Schauens und der Begierde) auf die Spitze treibenden Willens im Schrack des Ineinandereingehens der Entgegengesetzten als den Gattungs- und Zeugungsmoment fassen muss, so gilt

dieses von jeder Generation, von jedem Entbrennen, dem elementarischen, dem organischen, wie dem geistigen. Jedem Erzeugen, jedem Hervorgang einer Mitte liegt ein solches Entbrennen unter, und dies ist überall der Effect des sich wechselseitig Aufdie-Spitzetreibens zweier Abstracta. Hiemit nun erlangt der Wille (der Vater), der sich durch seine innere Abstraction und sein Auseinandergehen als Mitte (als mas und foemina) sich aufgehoben und leer gemacht hat, seine erfüllende Mitte, Concretheit, seinen Genitus. Darum hebt der Urwille als unmittelbare Einheit nicht sich etwa als Subject im Object auf, oder setzt sich etwa als Subject dem Object entgegen, sondern er hebt sich in beiden zugleich auf, und setzt sich sich eben so als Object (Lust) entgegen, als er sich als Subject (Begierde) sich entgegensetzt, und gewinnt sich in der Wiederaufhebung dieser Aufhebung und dieses Gegensatzes als nunmehr vermittelte Mitte wieder, als genitus (genitus perficit genitorem), als Selbstbegriff seiner als Subject - Object. Nicht aber unter den genitor und genitus sind, wie noch neuerlich Marheineke gethan, die Begriffe des Subjects und des Objects zu vertheilen, sondern beide fallen in den genitor, und ihr Begriff fällt in den genitus. Dieser genitus ist folglich Ternar, wie denn der genitor abstract vom genitus nur dualistisch wäre; ein Dualismus, der hervorträte, so wie die Generation gehemmt würde. Dies ist aber nur im Endlichen möglich. Der genitor ist androgyn und hat, wie J. Böhme sagt, die Feuer- und die Wassermutter in sich. Cognoscens se genitor *se* generat filium. Denn die gezeugte Mitte ist immanent und der Gott-Sohn nicht etwa ein fortgepflanzter Gott. Der oben bemerkte Dualismus macht sich übrigens als doppelter Ternar — entweder als Liebefeuer geeint durch die Centralgestalt, oder als Hassfeuer getrennt — in den sieben Naturgestalten wahrnehmbar. Sie werden daher in der Schrift als dem genitus dienende Kräfte oder Organe vorgestellt.

Nur durch Vermittelung der Geburt der Natur und durch Wiederaufhebung derselben als Ausgangs kommt Gott (der Vater) zur Geburt des Sohnes, d. i. zum Reflex als Person, Object. Wobei zu bemerken ist, dass dieser Reflex die ganze in der Na-

tur gefasste Kraft des Vaters mit sich bringt. In der Identität dieses Objects mit Sich als Subject wird Gott Geist. Wenn man aber dieses Finden des Wortes (in sich als im Vater) oder dieses Reflexes Geburt ein Einsprechen desselben nennen will, so muss man nur auch bedenken, dass das gefundene Wort noch nicht das ausgesprochene ist.

Brenner (Freie Darstellung der Theologie, 2ter Band. 1te Ausg. S. 54) sagt: dass zum Wesen Gottes sein Bild und sein Geist gehöre, und dass Bild und Geist göttlicher Natur sein müssten, dass dieses Bild den Menschen das Göttliche zur Anschauung und zur Erkenntniss bringe, gleichsam nach Aussen strahle, der Geist aber sie mit dem Göttlichen durchdringe, belebe und heilige, gleichsam dasselbe nach Innen wirke. Hierüber ist Folgendes in Erwägung zu ziehen:

1) Da der Vater (generans) éine der Personen und Proprietäten der éinen göttlichen Essenz ist, so kann man Ihn nicht das Wesen oder die Essenz selbst nennen.

2) Allerdings ist es die Function des Geistes, nach Innen zu leiten, und was man sein Ausgehen heisst, soll nur diesen Wiedereingang vermitteln. Wie aber dieses immanent für den h. Ternar gilt, indem der vom genitor und genitus ausgegangene Geist beide wieder in die Einheit der göttlichen Substanz zurückführt, so gilt dasselbe auch für den messianitischen Ternar im Evangelium, welcher, wie Brenner bemerkt, von dem immanenten verschieden ist, insofern doch auch hier der nach und in der Rückkehr des Sohnes zum Vater gekommene Geist die Menschen in Gott zurückführte.

Am deutlichsten erklärt sich J. Böhme über den h. Ternar im 47. seiner Sendbriefe an G. Freudenhammer und J. Huser, wo er den supernaturalen Gott (ausser Natur und Creatur in Sich Selber) also bereits in einem Septenar vorstellt:

1) Ungrund, Nichts und Alles, 2) Willen oder Wallen des Ungrunds — Vater, 3) Lust oder Infasslichkeit des Willens — Sohn, 4) Scienz oder Bewegniss — Geist, 5) Gott in Dreifaltigkeit, 6) Wort in Gott, 7) Weisheit.

Und zwar, um die einzelnen Momente bestimmter hervorzuheben: 1) Der Alles Durchwohnende und Allem Unbegreiflich- und Nichts- (Verschlossen-) Seiende, von dem Alles urständet und der sich durch Alles sichtbar, findlich und empfindlich macht. Denn die Einheit erkennt sich nur, wird sich nur offenbar, indem sie sich von einem Andern (der Schiedlichkeit, Vielheit, Allheit) unterscheidet. 2) Wille des Ungrundes, dessen Urstand unerforschlich, Vater aller Wesen. 3) Lust der Offenbarung und Expansion, Sohn. Die Stätte seiner Innewohnung ist sein Ausgebären aus sich selbst, da Gott Gott gebiert als eine Lust seiner Selbheit. Hier also erster Moment, Ausgang der Lust. 4) Scienz oder Bewegniss, Geist. Inziehen des Willens zur Stätte Gottes, da der Wille die ausgegangene Lust zum Hauchen (Expansion) infasst, durch welches Aushauchen (oder Ausgang) der Geist Gottes verstanden wird. Zweiter Moment, in welchem durch Infassen der ausgegangenen Lust diese als ausgehend (expansiv) erst effectiv wird. 5) Ein Gleichniss vom Willen, Gemüth und Sinnen (Gedanken-Zeugen), darin der ewige Verstand lieget. Also ist die Dreiheit der ewige Verstand (Urstand) aller Wesen. 6) Wort in Gott (gefasste Lust), die Schiedlichkeit im Verstande, als das Sprechen seiner Empfindlichkeit, welches Wort ewig in Gott bleibt. 7) Das ausgesprochene Wort als die Kraft der göttlichen Beschaulichkeit, darin Gott Sich Selber verständlich, empfindlich und offenbar ist, was J. Böhme anderwärts Gedanken, Idea, Sophia, Weisheit nennt. Und so weit ist Gott nichtnatürlich und nichtcreatürlich und der Creatur unsichtig und unbegreiflich. Von der Weisheit geht aus der Anfang des Mysterii magni oder der ewigen Natur als der Schiedlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit der Eigenschaften, da man die göttliche Auswickelung oder Offenbarung versteht, wie sich Gott in der ewigen Natur in Liebe und Zorn einführt, und nicht in sich selber. Denn er ist sich selber das ewige einige Gut, welches aber ohne Schiedlichkeit — als das unterschiedene Andere, Gegensatz — nicht Sich empfindlich und offenbar wäre. Soll ein Sprechen sein, sagt J. Böhme weiterhin, so muss sich die Kraft von ehe (zugleich) zusammenfassen, auf dass sie sich möge aus-

hauchen; so gebiert dieselbe Infasslichkeit in sich eine Herbe oder magnetische Impression, welche der Anfang des Etwas ist, darin das Fiat, welches die Kräfte anzieht, verstanden wird. Drei Centra: I. Centrum oder Aushauchen des Ungrundes, Gottes Sprechen, da sich Gott in Dreifaltigkeit führt und ausspricht in Kraft (Weisheit). II. Centrum oder Aussprechen ist das ausgesprochene Wesen der göttlichen Kraft, Gottes Weisheit, welche Kraft sich durch Natur, durchs Feuer im Licht ausführt. III. Centrum ist das Verbum Fiat, das natürliche Wort Gottes, aus Kraft des ersten und zweiten Principii, als ein Separator, Schöpfer und Macher aller Creaturen in der inneren und äusseren Welt, welche ungeschaffen, so wie derjenigen äusseren Welt, welche selber geschaffen ist. Diese drei Centra machen drei Spiegel, Gegensätze, als drei Unterscheidungen zur Selbstoffenbarung.

Denn da der Verstand oder die Vernunft nur unterscheidend sich äussert, so äussert er (sie) sich formend oder bildend, eo ipso aber als causa efficiens nicht ohne eine — subjicirte, werkzeugliche — causa materialis. Das Verstehen fällt also mit einem Sprechen oder Reden zusammen, insofern auch dieses ein Formen und Darstellen eines Geformten (als Gedanken) ist, sei es bloss immanent, sei es auch emanent, in Wort und Schrift oder That. Hier ist nun vorerst zu bemerken, dass der Sprecher (Denker) bereits Ternar ist als genitor, genitus und spiritus. Der Geist, von beiden ausgegangen, leitet beide wieder in die Einheit des Wesens und vervollständigt sie eben hiemit zur Production, so wie der bemerkte Ternar emanent in jene causa materialis, diese sich subjicirend, geht und hiemit ihr als ausgesprochener Geist, als Form innewohnt. Diese Entwickelung wirft Licht auf folgende Stelle in Tscheers Commentar zu J. Böhme *) S. 255: „— Denn die Gottheit ist die (redende) Seele und Ternarius Sanctus oder das Subjectum recipiens, darinnen die dreieinige (sprechende, denkende und bildende) Gottheit wirksam ist, ist der Leib, und Sophia die Jungfrau ist der Geist (der himmlischen Welt, wie

*) Kernhafter Auszug aller, theologischen, theosophischen und philosophischen Schriften Jac. Böhmens von einem Theo-Sophiae Cultore. Amsterdam bei Wetstein 1718. II.

der spiritus mundi der Geist der irdischen Welt), der aus der Seele als der Gottheit ausgeht (also bestimmt vom immanenten spiritus sanctus unterschieden) und den Leib belebt (eröffnet, formt), und wie die Seele über dem Leibe, also ist Gott über Ternarium Sanctum. Siehe: drei Principia §. 71—74." Hierher gehört noch meine (schon in der Schrift: Ueber die Vierzahl des Lebens, 1818, gegebene) Bemerkung, dass mit dem Ausgang oder vielmehr Eingang des Geistes nach Innen der ganze Ternar nach Aussen (sei es nun doch nur immanent als das Gedankenbild darstellend, sei es emanent) producirt.

J. Görres führt in seiner asiatischen Mythengeschichte aus dem Tao-te-king eine Stelle an, welche merkwürdig genug ist, um zur Vergleichung hierher gezogen zu werden: „Tao ist Leben, ein Abgrund aller Vollkommenheiten, enthaltend alle Wesen, sich selber Regel und Muster, aber (der Creatur) unergründlich, weil der, den man beschreiben kann, nicht der ewige Tao ist. Durch seine Natur ist Tao Eins, der Erste hat den Zweiten gezeugt, Zwei haben den Dritten hervorgebracht, die Drei haben alle Dinge gemacht."

27.

Einen Gegenstand erkennend finde ich mich von ihm geschieden (unterschieden) und insofern frei von ihm*), mit anderen Worten: die Wissenden sind die Freien, die Unwissenden die Unfreien.

Was ich bloss nur noch fühle, empfinde, anschaue &c., von dem vermag ich mich noch nicht gänzlich zu unterscheiden, von dem bin ich noch nicht völlig frei, wesswegen denn die unfreie Leidenschaft sich in jenen Regionen des Bewusstseins hält. Gefühl, Anschauung, Vorstellung und Gedanke sind übrigens Formen des Inhalts unseres Bewusstseins. Dieser Inhalt als Gegenstand bleibt derselbe, und scheint doch, wie Hegel bemerkt, unter

**) Ich sage frei, nicht los, denn die Befreiung schliesst Beziehung in sich, nicht aber die beziehungslose Trennung. Auch die Schrift sagt übrigens, dass die freien Söhne Gottes wissen, was dieser (der Vater) im Hause thut, nicht aber die unfreien Knechte.

jeder dieser Formen ein verschiedener zu sein, weil sich die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalt selber schlagen. Es verhält sich hiemit, wie mit der materiellen, räumlich-zeitlichen und somit unvollendeten Daseinsweise einer Creatur im Unterschiede ihres vollendeten, raum- und zeitfreien Daseins, indem es nicht, wie es zwar scheint, eine andere, sondern dieselbe Creatur ist, die jetzt in der einen, dann in der anderen Weise da ist. Wer die Dinge (sich selber), sagt Meister Eckart, lässt, da sie getrennt und zerstreut sind, der nimmt (besitzt) sie, da sie einig und ungetrennt sind. — Obige Behauptung (von der Befreiung durch das Erkennen) leuchtet nun zwar am klarsten bei jenem unserem Erkennen ein, welches abwärts geht und welches nur eine einseitige Subjection des Erkannten ist, über den ich mich als ihn erkennend und nicht von ihm erkannt, erhebe. Aber dieser Satz gilt nicht minder für jenen Fall, wo das Erkennen und die Subjection wechselseitig sind, endlich selbst für jenen, wo der Erkannte über mir steht, und mein Erkennen seiner mir also nur von ihm selber gegeben sein kann und wo er sich mir frei zu erkennen gibt*). Hier aber hebt freilich der Erkannte durch diese seine Gabe mich zu sich empor, entfernt mich nicht von sich und deprimirt mich nicht, wie dies z. B. im Gewissen des Verbrechers der Fall ist, wo die Deprimirung, folglich auch die sie begleitende Erkenntniss, natürlich unfrei ist. Denn alles Eleviren ist Befreien, Expandiren oder Entwickeln, so wie alles Deprimiren ein Binden, Comprimiren und Verwickeln ist. Wo des Herrn (des Absolutfreien) Geist weht, sagt die Schrift, da allein ist Freiheit, folglich auch jene des Erkennens. Der Herr befreit aber den Gebundenen, indem er den Binder bindet, er sammelt und eint das Zerstreute, indem er den Zerstreuer zerstreut. Meister Eckart drückt nun den Satz der Befreiung des Erkennenden in seiner höchsten Anwendung (auf Gott) so aus: „Eben weil Gott frei ist von allen Dingen, erkennt Er alle Dinge, und ist alle Dinge.“ Das heisst: alle Dinge haben ihr Bestehen und ihre Wahrheit nicht in sich, sondern in Ihm, und

*) So macht der Liebhaber seine Geliebte vor Allem von sich selber unabhängig.

Gott erkennt sie darum in dieser ihrer Wahrheit nicht in ihnen, sondern in Sich als Auctor. Darum sagt M. Eckart auch, dass Gott allein von nichts abhängt und nichts an ihm hängt. So wie der Künstler sein Kunstgebilde nicht eigentlich in diesem, sondern in sich, d. i. in der ihm innewohnenden Idee erkennt, auf welche auch jenes Gebilde als auf seine Wahrheit zurückweiset, mag es ihr nun entsprechen oder nicht entsprechen. Ebenso vermögen die sich selber erkennenden Creaturen sich in ihrer Wahrheit nicht in sich, sondern nur in Gott zu erkennen, ein Erkennen, das aber auch nur als Talent oder Gabe in ihnen sein kann.

28.

Die Creatur erkennt sich in ihrer Wahrheit (in ihrem Urbild) nur in Gott, wie sich der Geliebte nur in seinem Liebhaber erkennt.

Der Satz: „dass die sich selber erkennende Creatur sich in ihrer Wahrheit nicht in sich, noch von sich, sondern nur in und von Gott zu erkennen vermag," wird durch die Bemerkung beleuchtet, dass der Geliebte seinen wahren Werth und Gehalt, den bessern oder besten und schönsten Theil seines Selbsts nicht in sich selber und von sich selber, sondern lediglich nur in seinem Liebhaber findet und schaut, und nur von diesem die Selbsterkenntniss als Liebesgabe empfängt, wie denn dieses Verzücktsein (Ekstasis) des besten Theils seines Selbsts in Letztern (den Liebhaber) und die Idealisirung durch ihn eben das Entzücken der Liebe ausmacht*). Ja in dieser Scheidung des edlen Metalls vom unedlen, oder vielmehr in dieser Transmutation der Metalle, und in dieser Extraction des himmlischen, solarischen Theils der Pflanze als Blüthe und Krone von ihrem terrestrischen Theile, dem Laubwerk, gibt sich die wunderbare Alchimei der Liebe kund, und zwar in allen, den niedrigsten, wie den höchsten Regionen des Lebens. Man betrachte z. B. selbst nur die

*) In der Caricatur der Liebe dient diese Ekstasis zur höchsten Steigerung der Selbstliebe. Phantasmagorie und weschelseitige Coquetterie im schlechten Sinne.

siderische Verklärung und Apotheose in der Geschlechtsliebe, welche in höheren Stufen der Reinheit und Treue oder Herzlichkeit wirklich bis zum paradiesischen Silberblick des Lebens sich zu steigern vermag, und man bedenke ferner, dass hier nur dasselbe Princip der Ekstasis (der Versetzung), wenn schon in einer noch tiefern Region, sich wirksam zeigt, welches sich in der höchsten Lebensregion durch das Entheben des ungeschaffenen Theils der Creatur ihrem geschaffenen, mittelst gänzlicher Subjection des letztern unter ersteren kund gibt, wo nämlich das ungeschaffene Urbild oder die Idea als der Vocal, die Creatur als Consonans oder Mitlauter im vollkommensten Einklange (accord, nicht unisono) sich zusammen aussprechen *). — Denn wie sich der solarische Theil des Pflanzensamens zum terrestrischen verhält, und wie der Sinn und Zweck des fortgehenden Wachsthums kein anderer ist, als die völlige Einverleibung und Subjicirung der terrestrischen Manifestationskräfte jenem solarischen Element, so findet dasselbe bei allem Wachsthum in der Zeit statt, dessen Culminationspunct immer das Verzücktsein des Irdischen, Creatürlichen, in das Himmlische, Nichtcreatürliche ist. Wobei ich nur noch bemerke, dass das oben aufgestellte Gleichniss unseres Verhaltens zu Gott als das einer Geliebten zu ihrem Liebhaber, des Bräutigams zur Braut, um so richtiger ist, da beide (die Creatur wie die Braut) nicht die Initiative der Liebe haben, sondern nur geliebt werdend wieder zu lieben vermögen. — Amor descendit **). — Denn das Weib ist an sich nur bewusstlose Trägerin der himmlischen, ihr eingebornen Idee, welche nur der befruchtende Strahl der activen Liebe in ihr aufschliesst und entzündet, aber so, dass sie dieselbe nicht in sich, sondern nur

*) Die Seele sagt Meister Eckart, soll sein ein Beiwort, mit Gottes Wort sprechend und wirkend. In Betreff dieses Beiworts als des ungeschaffenen Theils der Creatur erinnere man sich, was oben in der Erläuterung des dritten Satzes von einem verbe-mere gesagt worden ist.

**) Hier nämlich gilt:

„Wo reine, himmlische Liebe hinschaut mit schaffendem Blick,
„Da kömmt vom Bilde des Anschauns ihr Gegenliebe zurück.

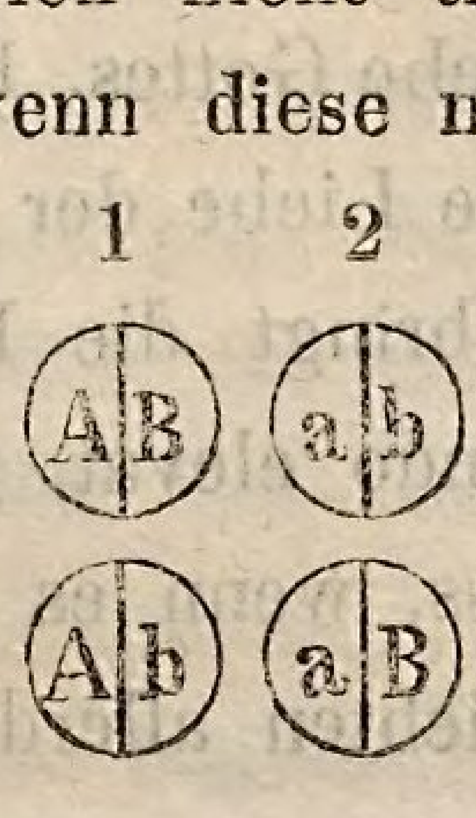
Aller Reflex ist, wie gesagt, Generation aus Samen.

in ihrem Liebhaber als Spiegel zu schauen vermag; so dass also Liebe und Beschränkung auf die eigne Subjectivität sich diametral widersprechen; und es verhält sich folglich mit dieser Selbsterkenntniss, wie es sich mit jeder objectiven Erkenntniss verhält, deren Bekräftigung der Mensch gleichfalls nicht in sich, sondern in Andern, d. i. in Allen oder in der Societät sucht. In der That ist es die sinnreichste Erfindung der Liebe, dass sie ihres Seins und zwar des besten Theils desselben sich frei entäussert, um dessen Wiederfinden oder den Beweis und Besitz nicht sich, sondern einem Andern verdanken und hiemit diesen Andern unzertrennlich mit sich selber verbinden zu können. Dieses ist, wie J. Böhme sagt, das grosse Wunder, *dass Gott aus Einem Zwei gemacht, und ist doch Einer blieben.* Dieses Sicherkennen und Erkanntsein ist nämlich auch zwischen Gott und dem Geschöpfe wechselseitig, indem das Geschöpf in seiner *Wahrheit* und Herrlichkeit sich in Gott, dieser aber in Seinem *Abbild* Sich verherrlicht in dem Geschöpfe sieht.

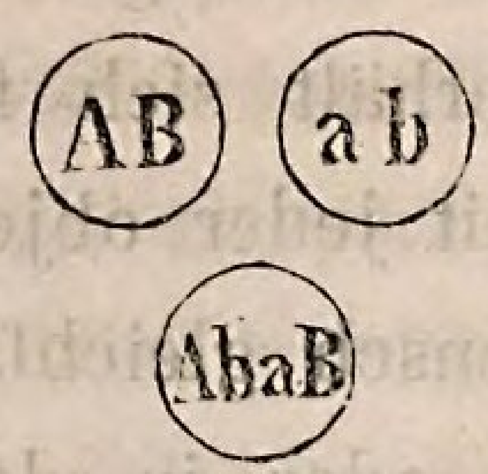
Liebend setze ich meine Mitte selber in den Geliebten. Anima est, ubi amat, et sentit, ubi amat. Darum fühlt die in Gott eingegangene Seele (der Seelengeist oder Wille) ihre Natur, Wurzel und ihre Qual nicht. Nur dieser Seelengeist, Wille oder Ausgang ist empfindlich und er empfindet, worin er sich findet, worin er sich exponirt. Dass zwei Wesen wirklich zwei sind, kommt daher, weil sie Beide relativ Ganze sind, dass sie Eines sind, kommt daher, weil Jedes die Hälfte des Andern ist. Um nun sich zu einen, damit jedes die Hälfte des andern sei, muss jedes von Beiden sich selber halbiren, d. h. aus sich ins Andere eingehen mit einem Theil seines Seins, den andern Theil zurücklassend.

Die Sphäre 1 kann sich nicht theilen, ihre Hälfte B nicht in die Sphäre 2 geben, wenn diese nicht ihr b in die Sphäre 1 gibt.

1 2



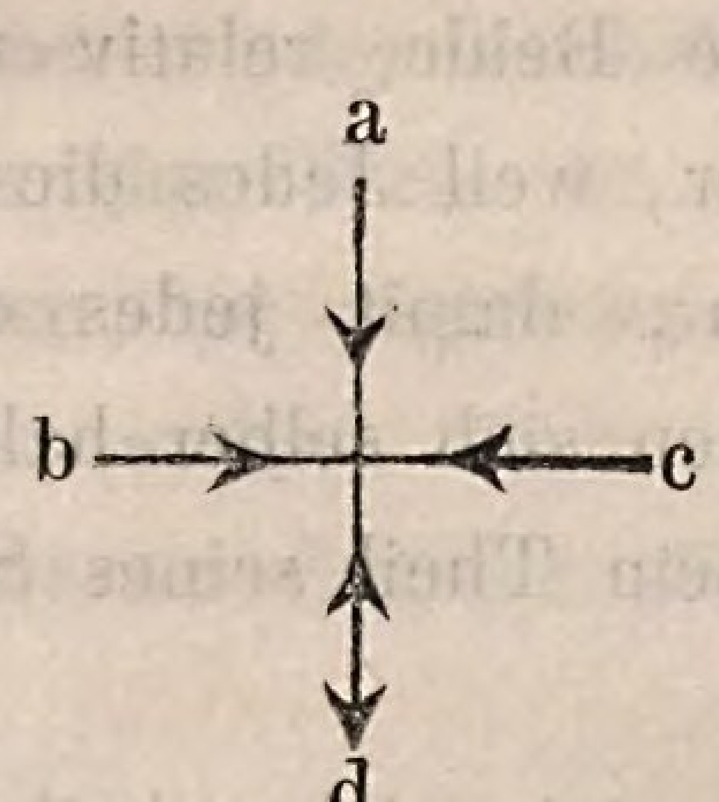
Eigentlich aber kann jene Union nur in einem Dritten begriffen werden.



Nun machen beide Sphären éine aus, denn jede hat ihre éine Hälfte in der Andern, und darum ziehen sie sich nun einander an, um éine Sphäre zu bilden. Da nun aber die Union ein continuirlicher Process sein soll, so muss es die Scheidung auch sein, und beide: Einung und Scheidung (Erfüllung und Begehren) müssen sich einander setzen, bedingen oder verursachen. Nun soll aber dieses Geschiedensein und Zugleichnichtgeschiedensein — dieser Widerspruch — nicht ausser- (neben-) und nicht nacheinander bestehen, denn so bestünde nicht Beides zugleich, es muss also ineinander, jedoch gradu verschieden sein, so dass z. B. das Geschiedensein immer unter dem Einssein — als Wurzelregion unter dieser — bleibt.

„Il faut une force generale descendante, qui aille au-devant de la force ascendante, sans quoi tout procédant dans un seul sens, il n'y auroit aucune alliance, et toutes nos unités produites ou inferieures demeureroient dans la stérilité.“

Diese Wahrheit lässt sich in folgendem Schema veranschaulichen:



worin a die absteigende Liebe Gottes, b, c die hiedurch geweckte Bruderliebe, d die erhebende Liebe der niedrigeren Natur bezeichnet. Die Liebe zu Gott bringt die Bruderliebe und die Liebe zur Natur. Amor descendendo elevat, unit colligendo.

Noch bemerke ich, dass, wenn es ein Blindsein des Liebenden für die Fehler des Geliebten allerdings gibt, es auf der an-

deren Seite auch ein Blindsein des Nichtliebenden für die Apotheose des Liebenswürdigen gibt. Nur findet hiebei der Unterschied statt, dass das Blindsein wohl von der (vollen und ganzen) Liebe, nicht aber von der Nichtliebe, trennbar ist.

29.

Die Behauptung, dass das Erkennen mit der Befreiung des Erkennenden zusammenfalle, den Letzteren also insofern unabhängig oder selbstständig mache, fällt mit jener zusammen, dass dasselbe den Erkennenden innerlich begründe, und der Erkennende zeigt sich in einem organischen Verbande mit dem Erkannten.

Dieser Satz bedarf insofern keiner Erläuterung, inwiefern es bekannt und unbezweifelt ist, dass der Begriff des Frei- und Unabhängigseins mit jenem der inneren Begründung oder des Eintritts des Begründenden in den so Befreiten zusammenfällt. Da aber, wie bereits bemerkt worden, unter Unabhängigkeit keine Trennung und Beziehungslosigkeit verstanden wird, sondern eben nur der Eintritt einer freien Beziehung und Gemeinschaft (communio vitae), so zeigt sich, dass dasselbe Princip, welches den Erkennenden von dem Erkannten befreit, beide eo ipso in einen höheren organischen Verband bringt und dass also das Erkennen den Eintritt einer solchen Organisation bezeichnet. Ein Glied eines Organismus wird nämlich von jedem anderen damit frei, dass das centrale Princip des letzteren jedem innewohnt, jedes Glied innerlich begründet, und die wechselseitige Befreiung dieser Glieder gründet wieder in ihrer gemeinschaftlichen Subjicirung diesem éinen Centralprincip.

Wie das Erkennen eines Höheren nur eine Gabe desselben ist, so auch die Freiheit gegen dasselbe.

Obschon nur von Gott gilt, dass Er Sich absolut Selber begründet, so hat doch auch die intelligente Creatur, obgleich vorerst durch Gott begründet, sich selber (mit Gottes Hilfe, und zwar durch vermittelnde Conjunction eines Oberen und Unteren, der Idee und der Natur) zu begründen. Will aber die Creatur

sich entweder selbst gegen Gott begründen, oder will sie von Etwas, das nicht Gott ist, folglich ohne Gott sich begründen lassen, so wird sie in dem einen wie in dem anderen Falle mit der wahren Begründung ihrer wahren Selbstheit verlustig und es tritt in ihr die tantalische Qual der entzündeten Selbstsucht, die Leerheit (vacuum) des Selbstes (Taedium vitae) hervor.

30.

Unsere verehrende Liebe des Guten so wie unsere Unterwerfung unter dasselbe geht lediglich von der bewundernden Hochachtung desselben und seiner Anerkenntniss als des Wahren aus.

Die hochfahrende, Alles, was über dem Menschen steht, leugnende und verleugnende Philosophie *) hat bekanntlich das Wort „Bewunderung" ganz aus ihrem Wörterbuche gestrichen, indem sie diesen mit der Freiheit der Intelligenz allerdings bestehenden, die Intelligenz erhebenden religiösen Affect mit dem deprimirenden, gedankenlosen Anstaunen vermengt und der (ihrer Lehre zufolge) absolut autonome, creatürliche Geist nichts über sich, folglich auch nur sich (erkennend) zu bewundern, somit auch nur sich zu verehren (adorari) und sich nur sich selber zu unterwerfen hätte. Da nun aber die gesammte Religionsübung sich in diesen drei Momenten beschliesst (denn die Bewunderung geht auf das Dogma als das Erkennbare, der Cultus auf die Verehrung oder Anbetung, die Unterwerfung auf die Moral), so heisst den Affect

*) Rauppach hat am treffendsten diesen Hoffartsgeist geschildert, indem er in seinem Trauerspiel (Chawansky) die stolze Prinzessin zu ihrem Geliebten sagen lässt:

„O lass mich knien, zu dir im Staube liegen,
Mich demuthsvoll an deine Füsse schmiegen,
Und schwelgen in der ungewohnten Lust,
Die Leben geusst in diese todte Brust,
Dass einen Herrn ich über mir erkenne
Und doch nicht gegen ihn in Hass entbrenne!"

Gerade diesen ächt- und allein- satanischen Charakterzug vermisst man in Göthe's Faust an Mephistopheles.

der Bewunderung tilgen oder ersticken die Religion in ihrer Wurzel tilgen, und man muss nur die Indolenz und Unkenntniss derjenigen berufenen Vertheidiger der Religion bedauern, welche in der Trennung jener drei Momente kein Arges sehen und nichts dawider haben, dass man noch immer die Moral völlig beziehungslos auf Cultus und Dogma öffentlich vorträgt. Anders war freilich Lactantius gesinnt, welcher sagt: „Iidem sint doctores sapientiae, qui et Dei sacerdotes, non ut apud ethnicos fiebat, in quibus philosophia et religio deorum disjuncta erant, longeque discreta; si quidem alii sunt professores sapientiae, per quos utique ad Deos non aditur; alii religionis antistites, per quos sapere non dicitur, ex quo apparet nec illam esse veram sapientiam, nec hanc religionem.“ „Im Endlichen, sagt Prof. Marheineke (in seiner neuen Ausgabe der Dogmatik) nimmt freilich die Bewunderung in dem Maasse ab, als die tiefere Erkenntniss zunimmt, aber in Gott eröffnet sich dem Geiste eine Wissensquelle, aus der in und mit der steigenden Erkenntniss die immer weiter steigende Bewunderung entsteht,“ und das Wort „nil admirari“ kann folglich nur sagen, dass der Weise nichts bewundern soll, um nur das Eine zu bewundern, nicht aber kann man in das Einstellen alles Bewunderns die Weisheit setzen, welche sonst die stupiden und eben darum nichts bewundernden Thiere vor uns voraus haben würden. — Unsere bewundernde Hochachtung des Wahren, sage ich, so wie unsere verehrende Liebe desselben, als des Guten (denn die Liebe als ascensus ist Verehrung, und nur von ihr als descensus gilt, was Plato sagt, dass sie eine Tochter des Mitleids ist) geht lediglich von der Anerkenntniss und Erkenntniss desselben als solchen aus. Der Behauptung, dass das Erkenntnissvermögen keinen anderen Herrn über sich erkenne, widerspricht allzuoffenbar die Bewunderung. Denn in ihr findet gesetzliche Unterwerfung statt. Die irreligiöse Philosophie will daher freilich von der Bewunderung nichts wissen. — Ich gründe, fasse festen Fuss, erhalte mich unbewegt (in der Region, inner welcher ich mich eben hiemit bewegend äussere) lediglich in dem, was ich erkenne und weiss, und die Erkenntniss ist darum die Grundfeste aller Freiheit, und insofern Wollen ein freies Bewegen ist,

gründet es nur im Erkennen. „Nullum anterius (interius) Principium, sagt Thomas v. Aquino, inveniri potest, quam Cogitatio.“ Ein Satz, welcher besonders gegen die Sentimentalisten und die ihnen nahe verwandten Sensualisten unserer Zeit festzuhalten ist und welcher Ihnen, m. H., noch einleuchtender werden wird, wenn ich bemerke: dass jenes mein relatives Unbeweglichsein, welches mein ungehemmtes Bewegen in einer niedrigern Region B bedingt, eben mit meinem Zugleichbewegtsein in und von einer höhern Region A coincidirt, so dass ich nur im Bewegtsein oder Gewirktsein meiner Selbst bewege und wirke, gleichwie ich nur im Hören (Gesprochensein) spreche, nur im Gedachtsein oder Gedankenvernehmen denke, nur im Sehen (als Eingezeichnetsein einer Gestalt) zeichne oder Sichtbares gestalte. Bewegen kann ich (oder kann mich) nur, was ich (was mich) erfassen (ergründen) kann. Was mich also zu bewegen strebt, das strebt mich zu fassen und von meiner Fassung, in der ich mich bereits befinde, los zu machen. Wie ich nun aber dem mich fassenden (und bewegenden) Agens stets subjicirt bin, folglich minder kräftig oder minder subtil als dasselbe, so kann ich mich nur dadurch dem Gefasst- und Bewegtwerden von einem niedrigern Agens entziehen, dass ich, mich einem höhern, subtilern und kräftigeren Agens zukehrend, dessen Subtilheit und Kräftigkeit in dem Maasse theilhaft werde, dass ich hiemit in dieses höhere Agens mich einsenkend der Fassungsmacht des niederen Agens enthoben werde, und ihm „out of reach“ komme. Wie denn nur auf diese Weise der Mensch, wie man sagt, moralisch frei wird.

Wie nun die freie Zuneigung (Liebe) vom Erkennen ausgeht, so geht das unfreie Bewegtsein meiner Selbst (Leidenschaft) von einem Nichtgedachten aus, und der Mensch weiss in diesem seinem blinden (finstern) Getriebensein nicht eigentlich, was er will und thut, und seine Bewegung ist insofern keine lebendige, weil sie nicht von seinem Innersten ausgeht. Jesus Christus sagt: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird Euch frei machen.“ — Er sagt nicht: ihr werdet die Wahrheit bloss fühlen, ahnen, sie euch vorstellen u. s. f., sondern er-

kennen *). Indem nämlich Gott euch (von Sich unterscheidend) die Erkenntnis Seiner Selbst, und nur mit und in dieser jene euerer selbst gibt, gibt Er euch eo ipso diejenige Freiheit in Bezug auf Sich selbst, welche euch nöthig ist, um als die von Ihm Freigelassenen Ihn frei lieben, euch frei Ihm wieder zukehren zu können. Eine Zukehr, welche eben euer erstes unmittelbares, unvollendetes, creatürliches Dasein vermittelnd vollenden und in Gott fixiren soll. — Wir finden übrigens bereits im Thierreich ein analoges Verhalten des objectiven Sinnes zur Selbstbeweglichkeit, indem eben der Sinn das Individuum von seiner pflanzlichen Gebundenheit an die Erde erst frei (selbstbeweglich, räumlich schiedlich) macht, und die Ausscheidung des Muskelapparats mit jener des objectiven Sinnen- (Nerven-) Apparats gleichen Schritt hält. Hier beginnt nämlich bereits jener im 28. Satz bemerklich gemachte Process, mittelst dessen das Princip einer Region die ihm eingeschaffene Creatur sich und allen andern Creaturen derselben Region zuorganisirt.

Das Wort: „Manu" als Name des Stammvaters der Menschen nach der indischen Lehre ist wahrscheinlich herzuleiten, wie Kosegarten (Nala S. 208) sagt, von der Sanskritwurzel: *man* = erkennen. Ebenso die Sanskritworte: Manisha = Erkenntniss, und Manuschja = Mensch, so wie das Lateinische: *mens*, das Englische: *mind* und das deutsche: Mensch. Demnach bedeutete Mensch eigentlich der Erkennende, das mit Erkenntniss begabte Wesen **).

*) Nicht etwa, als ob die erkannte Wahrheit euch fühllos und vorstellungslos machen würde, weil die Beleuchtung des Gedankens das wahrhafte Gefühl (den Affect) bewährt und bekräftigt, und nur das unwahrhafte aufhebt oder das letztere den Gedanken nicht aushält.

**) Andere leiten freilich das Wort Mensch von Mann ab, indem sie behaupten, es sei ein vom Worte Mann gebildetes Beiwort auf isch, welches wieder zu einem Hauptwort geworden sei. Mann aber leitet man von magan (können, vermögen, erzeugen) ab, wonach es also bedeuten würde: Macht, Stärke, Zeugungsvermögen, Zeugung oder vielmehr der Zeugende. Allein Zeugen heisst auch Erkennen und Erkennen Zeugen, und die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe lässt sich durch alle Ursprachen verfolgen. H.

31.

Alles Erkennen der Creatur, insofern es von einer Gabe und einem Empfangen ausgeht (wozu man selbst das Verlangen zu zählen hat) und durch dieses Empfangen vermittelt wird, geht vom Glauben aus, und Anselmus v. C. hat darum Recht, wenn er sagt: „credam, ut intelligam", so wie Thomas v. Aquino Recht hat, wenn er sagt: „oportet eum, credere, qui discit."

Wenn, wie im 21. Satze bemerkt worden ist, kein Wirken einer Creatur ein absolutes oder alleiniges Selbstwirken sein kann, sondern dieselbe in jeder ihrer Lebensfunctionen (somit auch in jener des Erkennens) einer Hilfe oder Mitwirkung bedarf, so kann über die Nothwendigkeit dieses jene Hilfe empfangenden oder annehmenden, sich somit gegen den Geber entsagenden Verhaltens der einzelnen Intelligenz, mit andern Worten: über die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit ihres Glaubens *) dem helfenden Mitwirker kein Zweifel obwalten; sei es nun, dass man dieses Sichlassen einer solchen Intelligenz, dieses Ihrglauben als einen jener drei immer zugleich bestehenden Momente (gemäss dem 21. Satze) oder Erkenntnissfunctionen betrachte, sei es, dass man diese drei Momente als in der Zeit einander folgend auseinanderhalte. Schon aus diesem Standpuncte findet man sich nun befähigt, jenes alte Missverständniss eines nothwendigen Gegensatzes des Glaubens und Wissens zu beseitigen. Da zwischen dem unwillkürlichen Wissen und dem freiwilligen Glauben eigentlich nie ein Widerstreit stattfindet, so muss sich überall, wo der Schein eines solchen Widerstreits eintritt, dieser Schein leicht auflösen und zeigen lassen, dass nicht das Wissen mit dem Glauben, sondern nur éin Glaube mit einem anderen in Opposition sich befin-

*) Daher der gleiche Sinn des Wortes: „Glauben" mit Geloben und Verloben und Sichverbinden. Nun macht aber, wie wir oben sahen, eben das Empfangen der Gabe den Empfänger dem Geber verbindlich oder verbindet jenen diesem, und der Geliebte glaubt in diesem Sinne dem Liebhaber alles, weil er durch dieses Glauben als ein Sichihmlassen sich mit ihm immer inniger verbindet.

det, und dass es sich mit dem Glauben wie mit der Autorität verhält, indem gleichfalls das Negiren der einen Autorität nur die Substitution und das Affirmiren einer andern bezweckt, wenn gleich oft dieser Zweck in petto behalten wird. — Im Empfangen eines Gegebenen zur Erkenntniss verhält sich folglich, wie gesagt, der endliche freie Geist als denkende Thätigkeit gegen den Geber glaubend, wenigst insofern nur von einem freien Glauben hier die Rede ist*). Für die religiöse Philosophie haben wir hiemit die Einsicht gewonnen in die Identität des: non credam unserer Zeit mit dem: non accipiam und non serviam! und dass es folglich nicht der wahre Freiheitssinn, sondern der Geist der Empörung ist, welcher sich in diesem Unglauben ausspricht. „Nihil aliud, sagt Thomas v. Aquino, est illuminari, quam luci subjici; duplex autem subjectionis modus, per voluntatem subditi, vel solum per voluntatem Domini;“ bei welcher letztern, wie Thomas bemerkt, „ex parte subditi quaedam violentia“ stattfindet. Diese Violenz oder Nöthigung (necessitatio), welche der creatürliche Geist hiebei erfährt, hat er sich indessen nur selber zuzumessen, weil auch hier gilt: „Fata volentem ducunt, nolentem trahunt,“ und weil der Herr, welcher der absolut freie Geist ist, gegen die Freiheit seiner intelligenten Creatur eine solche Achtung hat, dass Er ihr die Schätze seiner Weisheit keineswegs aufdringen,

*) Man brachte vor kurzem das Wort: Denkglauben auf, als ob der gedankenlose Mensch oder das gedankenlose Thier glauben könnten; »Rationabile sit obsequium vestrum,« sagt der Apostel, und weiset damit alle Widervernunft aus dem Glauben hinaus. Der natürliche Verstand, sagt J. Böhme, ist ein Gegenwurf und Ausfluss aus göttlicher Verständniss. — Glauben ist überall die Zuversicht in das Gelingen meines Thuns, und der Apostel sagt darum, dass, wer zu Gott kommen will, glauben muss, dass Er sei, und von denen, die Ihn suchen, sich finden lasse. Nur der Glaubende will, und nur der Wollende thut, wesswegen es heisst: glaubet, dass es euch widerfahren werde, so wird es euch widerfahren. — Glauben und Wissen widerstreiten sich endlich auch schon darum nicht, weil man eigentlich nur dem Wissenden glaubt. — Glauben ist nach St. Martin Verlangen. Wir glauben, was wir verlangen. Glaube ich nicht, so verlange ich nicht. »La croyance dans Dieu et dans son paróle est plus qu' une consequençe philosophique, elle est plus qu' une justice et une obligation (lois); elle est un besoin radical et constitutif de notre être.« Der Glaube bedarf einer Basis, um wirksam zu sein.

sondern nur als freie Gabe ihr als einer sie Freiannehmenden mittheilen will. — Derjenige, sagt St. Martin, welcher vom Glauben spricht, der spricht vom Zutrauen, vom Hoffen, vom Lieben, Affecte, welche freier und genügender unser Innerstes erfüllen, als die sogenannte intellectuelle Anschauung oder Evidenz, der als einer gleichsam nur repellirenden und negativen oder beschränkenden Macht wir uns nicht zu erwehren vermögen, und welche gegen unsern Willen in uns eindringt, während das dem Erkennen entgegengehende Glauben frei von uns ausgeht. Auch darf nicht vergessen werden, dass, nachdem der Mensch frei von der ihm zur freien tiefern Aufnahme sich dargeboten habenden Wahrheit sich einmal abgekehrt hat, es nothwendig an ihm ist, den ersten Schritt zur Wiedernäherung zu ihr selber zu thun, d. i., ihr (der Wahrheit) gläubig (bittend) entgegen zu kommen. Uebrigens könnte kein Physiker an das Experiment gehen, ohne den Glauben, dass ihm, dem vernünftig Fragenden, auch eine vernünftige Antwort zu Theil werden werde, und wenn man die Unzerstörbarkeit dieses Glaubens des Physikers erwägt, der jedes Deficit nicht der Natur, sondern nur sich zur Last schreibt, so muss man sagen, dass derselbe hierin den unvernünftigen Unglauben des Moralphilosophen tief beschämt, inwiefern er nämlich jedes Gebrechen und jede Disharmonie nicht sich, d. h. dem Mangel seiner Einsicht, sondern lediglich der objectiven Weltordnung zur Last schreibt.

So bemerkt Hegel, nur der tiefe (und, sage ich, also religiöse) Glaube, dass Vernunft in unserem Sonnensystem sich finde, sei der Grund der glänzenden Entdeckungen des grossen Kepler gewesen *).

*) Encyclopädie der philos. Wissenschaften. Erste Ausgabe. (Heidelberg, Osswald, 1817) S. 159. — Werke Hegels VII, 154. Doch hat sich Hegel diesen klaren und hohen Standpunct selbst verrückt, indem er in seiner Hochstellung unseres Sonnensystems so weit geht, zu erklären, das Sternensystem dürften wir durchaus nicht dem Sonnensysteme gleich stellen, welches erst das System realer Vernünftigkeit sei, die Sterne seien das Feld der abstracten unendlichen Diremtion, worin das Zufällige einen wesentlichen Einfluss auf die Zusammenstellung habe. Vergl. Werke VII, 92—93. Wäre nun auch unser Sonnensystem im Universum, was der

32.

Die Befreiung der Intelligenz ist zwar ohne eine gesetzliche Bestimmung und Beschränkung derselben nicht möglich, aber diese letztere genügt doch keineswegs zur Effectuirung jener Befreiung.

Dass die Freiheit der Intelligenz nicht ohne eine Begründung, und zwar nicht ohne innere und äussere Begründung zugleich, denkbar ist, bedarf wohl keines Beweises. Aber jede Begründung bringt als Gesetzlichkeit den Begriff einer Bestimmung, Negativität oder Schranke bereits mit sich. Diese Schranke gibt sich aber auch als solche oder als Zwang nur in der äussern, nicht in der innern Begründung, kund, und zwar nur gegen jene Creatur, welche sich bereits ihrer innern Begründung entzog. Die das Gesetz erfüllende Liebe hebt folglich den Gesetzeszwang

Mensch auf der Erde ist, die höchste und vollkommenste Sphäre alles Daseins, oder doch dazu bestimmt, würde denn daraus folgen, dass die übrige Welt der Unvernunft und der Zufälligkeit unterläge? Gesteht doch Hegel selbst zu, dass es noch Vieles gebe, was noch nicht zu begreifen sei (ib. S. 93), und erklärt, man müsse sich (für jetzt) mit dem begnügen, was man in der That bis jetzt begreifen könne. Was aber berechtigt Hegeln anzunehmen, dass das Nochnichtbegriffene an sich selbst nicht begreiflich, nicht vernünftig, sondern mehr oder minder von der Zufälligkeit beherrscht sei, indess er doch selbst wieder die Voraussetzung der Möglichkeit weiterer und vollkommnerer Erkenntniss in diesen Gebieten macht? Oder ist nach Hegel auch das Zufällige vernünftig und begreiflich? Vergl. Speculative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems &c. von Prof. Dr. C. Ph. Fischer (Erlangen, Heyder, 1845) S. 344. Der tiefere Grund der gerügten Verirrung Hegels liegt freilich in der ganzen Anlage seines Systems und schon in dessen Grundprincip, wonach die Idee der Entäusserung in die Ideelosigkeit der Natur, Gott der Welt, die Vollkommenheit der Unvollkommenheit, die Identität des Widerspruchs &c. bedarf, um sich als Vernunft von allem Sein im menschlichen Geiste — zuhöchst im Philosophen zu verwirklichen. Diesen tieferen Grund der gerügten Verirrung Hegels hat auch Staudenmaier treffend bezeichnet in seiner Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems (Mainz, Kupferberg, 1844) S. 468 ff., 478, 486—90. Man vergleiche damit die scharfsinnigen Aeusserungen Sigwarts in seiner viel zu wenig beachteten Kritik von Hegels Encyclopädie der philos. Wissenschaften nach der zweiten Ausgabe. Heidelberg 1827. Vermischte philosophische Abhandlungen (Tübingen, Laupp, 1831) II, 154—74. H.

darum auf, weil sie über ihm steht. Denn Gottes Gerechtigkeit, sagt J. Böhme (Mysterium magnum 60, 34), hat keinen tiefern Grund als nur in das natürliche Leben, wohl aber Seine Liebe. Daher ist es auch keineswegs wahr, dass das Gesetz bloss als solches die Freiheit zu geben vermöge, und der Begriff letzterer als einer Gabe und somit auch jener der Begründung der Freiheit wird erst damit vollständig, dass man nicht bloss den einen negativen Theil oder Moment dieser Begründung, sondern zugleich auch den positiven Theil derselben (die Gabe der das Gesetz erfüllenden Kraft) beachtet. Diese Nichtbeachtung des positiven Theils der Begründung der Freiheit (als Befreiung) ist es, welche seit Pelagius jenen falschen Freiheits-Begriff aufbrachte, mittelst dessen man z. B. die Moral von der Religion erst los zu machen und als lediglich auf den negativen Begriff des Gesetzes begründbar, neben dieser Religion als eine von ihr unabhängige und selbstständige Doctrin behaupten zu können vermeinte *).

Trefflich sagt Hugo Grotius (Epist. Coll. Ep. 61.) „Ratio fide perficitur (et fundatur), non destruitur, superatur, non evertitur. Neque enim pugnant Dei dona etsi alia aliis praestantiora.“ In Betreff des rationabile obsequium drückt sich Petavius (Dogmata theolog. I. Vol. Indrod.) merkwürdig aus, indem er sagt: „Quae in libris sacris involuta et obscura, rationando necesse est

*) Der Grundirrthum dieser von der Religion losgerissenen Moral ist, dass sie wähnt, der menschliche Wille in seiner Eigenheit könne wider des Zornes Fundament siegen. Dagegen lehrt die Religion, dass der Wille hiezu müsse zerbrochen und durch den Tod wieder in den heiligen Namen eingeführt werden. Die Unwissenheit über das Böse als eine geistige Macht (Idee), folglich ein mehr, als Creatürliches, obgleich von der Creatur und in ihr fortzündend, ist die Ursache dieser Geringachtung und Nichtfurcht des Bösen. In diesem Sinne wird in der Vorrede zu der Schrift: Truz Nachtigall (Berlin 1817) treffend gesagt: »Wer die Wirklichkeit der höllischen Mächte nicht verstehen und fürchten, und sich mit dem Anschliessen an den Erlöser nicht gegen sie freudig waffnen kann, der ist dem Feinde anheimgefallen, und dieser wird leise auftreten und sich hüten, in seiner Gestalt vor ihm zu erscheinen, dass er nicht erkannt werde in seiner Scheusslichkeit. Denn ihn glauben (nicht: ihm glauben) heisst, ihn verstehen, fliehen und verfluchen.« — Timor mali initium religionis. „Libera nos a malo.« —

eruere non humana privata, sed certa et constituta divinitus auctoritate" (ergo: sociali). Das Mysterium ist nicht eine undurchdringbare, sondern nur eine verhüllte Wahrheit*)

33.

In jeder, auch der höchsten Stufe der Erkenntniss Gottes unterscheidet sich der Gott erkennende creatürliche Geist nur um so klarer von Gott als dem absoluten Geiste.

Aus dem, was oben von der Gabe der Erkenntniss Gottes als coincidirend mit der Freilassung des nichtabsoluten oder creatürlichen Geistes gesagt worden ist, folgt, dass der Schöpfer dem Geschöpf sein geschiedenes, somit auch von ihm unterschiedenes oder distinctes Dasein und Bewusstsein nur damit und dadurch gibt und erhält, dass er demselben diese seine unterscheidende Anerkenntniss Seiner als Schöpfers gibt und erhält. Ich sage: unterscheidende Anerkenntniss, weil viele fromme und nichtfromme Mystiker die Anschauung Gottes so vorstellen, als ob dieselbe im höchsten Affect der Liebe das Selbstbewusstsein der Creatur als gleichsam in einem animi deliquium auflöste. Diesem Mysticismus scheint selbst Göthe in seinem Gedichte: „Eins und Alles," das Wort zu sprechen, indem er dasselbe mit den Worten beginnt:

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden!" — **)

*) Zur Erläuterung dieses § vergleiche man die Rede über die Freiheit der Intelligenz, oben S. 133—150. H.

**) Göthe's Werke, vollst. Ausg. letzter Hand. (Cotta, 1828—33) III, 89. Am Schlusse dieses Gedichtes heisst es noch:

„— Denn alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will."

In spätern Jahren sprach indess Goethe die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes entschieden aus, indem er die schönen Worte eines Alten sich zu eigen machte:

„Untergehend sogar ist's immer dieselbige Sonne."

Vergl. Eckermanns Gespräche mit Göthe, I. 154, II, 56 u. 149. Auch Falk über Göthe.

Wenn aber der Einzelne im Grenzenlosen wirklich verschwände, so fände er sich nicht wieder, und findet er sich, so ist er auch nicht verschwunden. Der éine Schöpfer und das einzelne Geschöpf sind gemäss dieser abenteuerlichen Mystik zwei Gestirne, die nie zusammen über einem Horizont sichtbar werden können. Es ist der dürftige Gott Saturnus, der seine Kinder auffrisst, um sich selber beim Leben zu erhalten.

So weit diese Irrlehre in alter und neuer Zeit verbreitet war und ist, so hat es doch selbst da, wo sie die herrschende gewesen, nie an entschiedener Gegenwirkung gegen dieselbe gefehlt. Merkwürdig ist in dieser Beziehung das Gebet einiger Wischnuiten, welches Tholuck in seiner Schrift: „Die Lehre von der Sünde“ (S. 249) aus: Ward on the Religion of the Hindoos Serampoore. 1811. 4 Bde. (II, 178) anführt: „O Wischnu! Wir mögen keine Absorption, sondern einen Zustand, wo wir ewig Dich sehen und Dir als unserem Herrn dienen, worin Du unser lieber Herr, wir Deine Knechte bleiben *).

Mit Beziehung auf „Eins und Alles“ schrieb Göthe später das Gedicht: Vermächtniss (Werke XLVII, 73) welches so beginnt:

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
Das Ewige regt sich fort in Allen,
Am Sein erhalte dich beglückt.“

Vergl. Baaders Kleine Schriften (2. Ausg. Vorrede S. XXII.) Zur Ergänzung des dort über J. G. Fichte's Unsterblichkeitslehre Gesagten müssen Fichte's Aeusserungen in seinen im J. 1810—11 gehaltenen Vorlesungen: Die Thatsachen des Bewusstseins, hinzugenommen werden. (Erste Ausgabe. Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1817. S. 192—201.) J. G. Fichte's sämmtliche Werke. II, 677. Treffend beurtheilt Krause die dort entwickelte Ansicht Fichte's in seiner absoluten Religionsphilosophie, II, 302 ff.

*) Als Forderung der wahren Religiosität erscheint dagegen den muhammedanischen Mystikern der Untergang des individuellen Geistes in Gott und die freudige Hingabe in diesen Untergang. Vergl. Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik &c. von Tholuck (Berlin, 1825) S. 71, 88, 95, 102, 104, 123, 211, 243, 247, 278 ff., 294 ff. — Dagegen wird der Untergang alles Individuellen in falschaufgeklärtester Verstandesbornirtheit in dem Materialismus des altindischen Philosophen Chârvâka gelehrt, so seicht, als nur immer in neuern Zeiten diese Lehre von den englischen, französischen und deutschen Materialisten bis auf Feuerbach herab gelehrt worden ist. Vergl. Prabodha-Chandrodaya oder die Geburt des Begriffs. Ein theologisch-philosophisches Drama von Krishna Miçra.

Es ist nicht zu leugnen, dass diese falsche Ansicht sich seit einiger Zeit auch in der Biologie geltend machte, indem man in ihr das Leben des Einzelnen nicht als das Erzeugniss und den Willen der Mutter Natur darstellte, sondern als ein gegen ihren Willen, man weiss nicht wie, Entstandenes, und nur im Conflict mit ihr sich Behauptendes. Jedes Leben ist als Lieben ein Dienen, und nur im Dienst dieser Liebe äussert es sich als kämpfend gegen alles dieser Liebe Feindliche.

Erhält doch in der Copula jeder der Sichconjungirenden die höchste Sensation seiner selbst. Nur in der Einigung können wir uns unterscheiden. Die Unterschiedenheit, welche das intelligente Geschöpf als Einzelleben von Gott, dem Allleben, erhielt, kann dasselbe ewig nicht verlieren. Was aber des intell. Wesens Seinsweise vor der Schöpfung betrifft, so gibt J. Böhme folgenden Aufschluss: „Mein liebes Gemüthe, Du bist erboren aus der ewigen stillen Sanftmuth, und warest in Gottes Weisheit vor den Zeiten dieser Welt, die Sanftmuth der Liebe Gottes war deine Qual und warest eine fruchtbare Rebe in deiner stillen ewigen Mutter, da du noch nicht zu einem Geiste geschaffen warest. Nun bist du in grosser Unruhe und hungerst und dürstest nach deiner Mutter Qual, darinnen du ein Same warst vor der Welt Schöpfung" *). (Vom dreifachen Leben des Menschen. 16, 2.)

Mit einem Vorwort von Karl Rosenkranz (Königsberg 1842) S. 64 ff. und 162—64. Unter allen Verirrungen aber stehen sich vielleicht am merkwürdigsten gegenüber die Verbindung der Annahme der Vergänglichkeit alles Individuellen mit dem Theismus und die Verbindung des Materialismus mit der Lehre der Unvergänglichkeit alles Individuellen.

*) In gleichem Sinne sagt Meister Eckart: „Ein jeglich Ding ruhet in der Stätte, daraus es geboren ist . . . Die Stätte, aus der ich geboren bin, ist die Gottheit. Die Gottheit ist mein Vaterland. Hab' ich einen Vater in der Gottheit? Ja ich habe nicht allein einen Vater da, mehr, ich hab' mich selber da. Ehe dass ich an mir selber ward, da war ich in der Gottheit geboren." [Vergl. Meister Eckart. Eine theologische Studie, von Dr. H. Martensen. Hamburg, Fr. Perthes, 1842. S. 17. Vergl. Blüthensammlung aus der morgenl. Mystik, von Tholuck S. 66 und S. 298 und 99. H.]

34.

Unterschied einer gegebenen und einer aufgegebenen Erkenntniss oder dessen, was in letzter gegeben und was in ihr dem Erkennenden aufgegeben ist.

Die bisherigen Theorien des Erkennens sind vorzüglich darum noch ungenügend, weil man in ihnen das für das Leben und Thun jeder Creatur geltende Gesetz einer doppelten Subjicirung nicht beachtet, nämlich der Subjicirung dieser Creatur unter éin ihr unmittelbar höher stehendes Agens, und jener eines ihr niedriger stehenden. Denn nur, indem ich mich (mein functionirendes Thun) einem Höheren subjicire, meine Unmittelbarkeit gegen dasselbe hiemit vermittelnd aufheben lasse, erhalte ich das Vermögen, das unter mir stehende Unmittelbare gleichfalls mir zu subjiciren oder in mir aufzuheben. Mit andern Worten: nur dienend vermag ich zu herrschen, nur herrschend zu dienen! Und jene oben angeführte Behauptung: — „Willst du leben, so musst du dienen!“ zeigt sich hiemit insofern als einseitig und falsch, inwiefern dieses Dienen nie ohne ein Herrschen im Normalstande statt findet, und die Aufgabe des Dienens zugleich den Verlust der Herrschermacht mit sich bringt.

Der hier aufgestellte Satz wird aber erst vollends verständlich, wenn man den Menschen als erkennend, einmal und zuerst in seinem primitiven noch unbewährten Unschuldstand, und sodann in seinem bereits gefallenen oder verdorbenen Zustand betrachtet. In jenem ersten unmittelbaren Dasein der intelligenten Creatur bietet sich ihr nämlich das Wahre als in einer höhern Region zwar bereits wirklich und manifestseiend dar, jedoch mit dem Auftrag und der Sendung, diese Manifestation in einer niedrigern Region, welche deren noch ermangelt, fortzusetzen und somit dieser Wahrheit in letzterer Zeugniss zu geben. Indem der Menschensohn von sich sagt: dass Er in die Welt gekommen sei, der Wahrheit Zeugniss zu geben, drückt Er die alleinige Bestimmung des Menschen aus; welcher indess im Gegentheil, alles aufwendend, nicht um der Wahrheit (Gott), sondern um der Lüge Zeugniss zu geben, überall ausser sich den Beweisen dieser Wahr-

heit nachzuforschen affectirt, während man mit Recht doch eben nur von ihm den Beweis der Wahrheit (Gottes) erwartet. — Falls nun die intelligente Creatur, dieser Sendung nicht getreu, jene Manifestation oder Zeugschaft unterlässt, so verliert dieselbe auch die ihr zuerst dargebotene Erkenntniss dieser Wahrheit, und hier zeigt sich uns somit eine Unwissenheit, die nicht bloss Gebrechen, sondern die Verbrechen ist, wohin man denn jede selbstverschuldete Ignoranz in den höhern (religiösen) Gegenständen unseres Erkennens zu zählen hat. Bemerken Sie übrigens, m. H., dass der Mensch diese ihm aufgetragene Manifestation nicht anders zu leisten vermag, als damit, dass er sich jener höhern Region als Organ lässt und, sich ihrer Eingeburt öffnend, sie in sich und sich in ihr fixirt oder bestätiget, und dass er nur hiemit das Vermögen erhält, die ihm auf solche Weise eingeborene Idee als Talent oder Gabe in einer niedrigern Region selbstthätig auszuüben und diese Region hiedurch zu verherrlichen. Dieses gilt selbst für die Lüge, welche der Mensch gleichfalls erst in sich (wie die Schrift sagt: als Schlangensame) einerzeugt haben muss, um als Prophet derselben auftreten zu können. Hier zeigt sich uns sonach eine Erkenntniss, welche als Verbrechen verboten ist, weil sie nur durch ein Verbrechen realisirt wird.

Anders verhält es sich nun mit dem bereits gefallenen, verdorbenen, in seiner Differenz mit seinem Schöpfer fixirten Menschen, d. i. mit jenem, welchem das Wahre nicht nur nicht eingeboren ist und in welchem es nicht wesenhaft geworden, sondern in welchem umgekehrt die Lüge Wurzel gefasst hat. Von diesem Menschen gilt sodann, dass er (alles Wehrens und Verbietens ungeachtet) doch, so lange die Innewohnung des Lügengeistes in ihm haftet und so lange dieselbe nicht durch Eingeburt des Wahren wieder getilgt worden ist, aus dem bösen Schatze seines Herzens doch nur Böses hervorbringen wird und kann. Seine Factio kann nur seiner Generatio (in oben gegebenem Sinne) entsprechen, er kann, so lange das Finsterwesen ihm innewohnt, nicht anders als verfinstern. „Setzet einen guten Baum, sagt der Herr, so wird die Frucht gut sein, setzet aber einen bösen Baum, so wird auch seine Frucht böse sein.“ — So lange

das Verfinsternde als Substanz besteht, so lange dauert auch die Verfinsterung. Die Tilgung dieser verfinsternden Substanz kann nur bei geliehenem Lichte geschehen. Hier ist es nun, wo die religiöse Philosophie von der irreligiösen sich himmelweit unterscheidet. Jene nämlich geht zuerst dahin, den Menschen zu lehren, wie der verdorbene Baum wieder gut zu machen ist, und alle Werke, die sie fordert, haben nur diesen Zweck, wogegen die irreligiöse Philosophie von dem verdorbenen Baume verlangt, dass er von selber sofort gute Früchte hervorbringe und (wie Kant) erklärt, dass ihm auch nicht zu helfen sei, wenn er sie nicht selbst hervorbringe*). Eine allerdings trostlose und zur Verzweiflung führende Lehre, welche indess nur aus jenem falschen Begriffe der Freiheit folgt, den wir bereits in der Erläuterung des 31sten Satzes als unwahr nachgewiesen haben.

Jede Erkenntnisslehre, welche nichts weiss oder nichts wissen will von dem durch den Fall des Menschen herbeigeführten Bedürfniss einer Hilfe von Oben für das Erkenntnissvermögen, bleibt und erhält im Dunkeln.

Wie dem Menschen primitiv kein Willensgesetz gegeben wurde ohne die Kraft, es zu erfüllen, und wie ihm nur das Gesetz als Imperativ übrig blieb, nachdem er jene Kraft nicht gebrauchte, gerade so ergeht es ihm mit dem Imperativ des Erkennens und dem Mangel der Erleuchtung. Denn wie es einen Glauben gibt, der Gesetz ist, so auch ein Wissen und Erkennen. Wie ursprünglich das Licht in der äussern noch unverdorbenen (und darum hellsehenden) Natur überall in der Mitte sich gebar, und also keiner äussern helfenden Erregung und Erhaltung (d. i. keiner Sonne) bedurfte, und so wie dieses Bedürfniss erst beim Erlöschen jenes ursprünglichen Lichtes eintrat, geradeso erging es dem intelligenten Geschöpfe, dem Menschen. Wie seitdem die äussere Natur der Sonne, so bedarf die menschliche des Christus. Dort findet ein physischer, hier ein geistiger Erlösungsprocess statt.

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in Kants Werken. VI, 198, 206, 214, 253.

35.

Bedeutung des Versuchbaumes der Erkenntniss des Guten und des Bösen.

Was in der Erläuterung des vorhergehenden Satzes von einer gebotenen und einer verbotenen Erkenntniss gesagt worden ist, gibt uns ein erwünschtes Licht über jenen geheimnissvollen, ja man möchte sagen, bis dahin schier apokalyptisch räthselhaft gebliebenen Versuchbaum im Paradiese, von dessen Frucht der Mensch gegen das Verbot ass, hiedurch aber eben zu jener ihm untersagten Erkenntniss des Guten und Bösen gelangte. Was nun diese Erkenntniss überhaupt betrifft, so lässt sich nicht bezweifeln, dass sie unsere dermalige irdische Seinsweise nothwendig begleitet und von dieser nicht zu trennen ist. Mit diesem irdischen Dasein erhielt nämlich der Mensch allerdings darum das Vermögen oder kam vielmehr in die Gefahr, vom Bösen sowie vom Guten essen, d. i. in jenes wie in dieses eingehen zu können, weil sie beide in dieser Region gegen ihn offen stehen, und weil sie beide in ihr in der That limitroph sind, einander wie Links und Rechts, wie Schatten und Licht unzertrennlich begleitend. So z. B. gränzt hienieden das Angenehme (die Wollust) hart an den Schmerz, die höchste Lebenslust an die grösste Lebensgefahr, der Reiz an das Verbot, das Genie an die Verrücktheit, die Heldenthat an das Verbrechen, die lieblose Macht an die machtlose Liebe, ohne dass sie je sich vereinten, und die Ironie dieses sich überall durchführenden Gegensatzes ist selber wieder im tiefsten Sinne tragisch. Wenn darum Gott dem Menschen den Genuss dieses Baumes verbot, so kann man hierunter nichts Anderes, als das Verbot seines Eingehens, Sicheinlassens oder seiner Subjicirung und Einverleibung in diese irdische oder zeitliche Naturregion verstehen, und die Versuchung, welcher der Mensch in dieser Hinsicht ausgesetzt wurde und welche er hätte bestehen sollen, konnte keine andere sein, als die Versuchung, welche diese irdische Region, nämlich ihr Princip, auf und gegen den Menschen ausübte, um ihn, sich ein- und zubildend, sich zu unterwerfen. Denn hier gilt eigentlich: vis ejus integra, si conversus fuerit in terram, d. h. das Princip jeder Lebensregion übt nur

dann seine volle Macht über die in es eingetretene Creatur aus, wenn es diese sich völlig zugebildet oder conformirt hat. Darum sagt J. Böhme, „dass es nur eine Hoffart sei, ohne Leib sein wollen," weil das sich Entziehen der Beleibung (Conformirung) ein sich Entziehen der Subjection unter das beleibende Princip oder Region ist. Um aber den Sinn und die Bedeutung dieser Versuchung zu verstehen, müssen wir bemerken, dass das erste unmittelbare oder unschuldige Dasein (untried being, wie Milton sagt) einer in eine Region A und zu dieser geschaffenen Creatur das noch versuchbare ist, und dass eben nur durch die Vermittelung der wirklichen Versuchung selbst, falls der Versuchtwerdende sie besteht, diese Versuchbarkeit radical getilgt und aufgehoben werden kann, wie die Leidfähigkeit nur im Leiden, die Verbrennlichkeit oder Feuerfänglichkeit nur im Feuer; wodurch aber der Versuchtwerdende nicht nur der Subjicirungsmacht des Versuchers enthoben werden, sondern wodurch jener in demselben Verhältnisse diese Macht über Letztern erlangen soll. Denn eben das Bewegtwerden oder Sollicitirtwerden von mehreren Agentien zugleich macht den Menschen frei und befähigt ihn, diese Vielheit zur Einheit zu bestimmen durch relative Subordination und Coordination. Da nun aber der Zweck dieser Versuchung die fixirende Einverleibung in die Region A war, somit die Subjection der Creatur unter diese, so begreift man leicht, dass das Versuchtwerden der Letztern durch das Princip einer andern Region B (hier der irdischen) vom Versuchtwerden derselben Creatur von Seite der Region A begleitet werden und diese Creatur somit nothwendig zum Nichtguten und zum Guten zugleich versucht werden musste, wie sie denn nur in der Attraction *) des Guten die Kraft, jene des Bösen zu überwinden, gewinnen und somit nur dienend zur

*) Alle Lust ist attractiv oder magnetisch, daher der Gleichlaut der Worte: magnes, magia, imago. Die Lust erregt aber die Begierlichkeit oder den Hunger. Das Widerstehen der Lust besteht also in einem Aushalten und somit Erschöpfen des Hungers, und dieses Aushalten ist ein wahres Thun, obschon es sich unmittelbar nicht positiv äussert. Die Lust, die Begierde erregend, erweckt eben hiemit jene Manifestationskraft, mit welcher sie sich realisirt oder gebärend wird. Adde animam, sagten die alten Chemiker, i. e. coagula.

Herrschaft gelangen konnte. Der Wille, sagt J. Böhme, soll also stets in Gott gesetzt sein, dass er mag durch das Feuer gehen unverletzt (unentzündet) und auch durch das äussere Principium als durch diese Welt und soll doch von keinem von beiden sich fangen oder gelüsten lassen, wohl aber vom göttlichen oder vom zweiten Principium als dem mittleren. Alle Lust sollicitirt den Eingang in die Mutter. Alles Verlangen will ein Umfangen. Sichgelüstenlassen ist Sichfangen- oder Umfangenlassen.

Es ist übrigens dasselbe Princip B, das in der Region A subjicirt und von ihm aufgehoben sich befindet, welches auch in der Creatur dem Princip A subjicirt und von ihm aufgehoben sein soll, weil nur, nachdem diese gesetzliche Subordination der Principien A und B in der Creatur gleichfalls bleibend hergestellt ist, dieselbe in der Region A unbeweglich ihr eingesetzt worden, ausserdem aber in ihr noch beweglich, aus ihr versetzbar und in die Region B fallbar ist. — Den religiösen Traditionen gemäss sollten nun die ewigen, ins Licht geschaffenen Geister durch eine solche Versuchung die selbstische Erweckbarkeit des Princips der ewigen Natur in sich aufheben und durch diese Subjection desselben in der Lichtregion sich fixiren. Aber nicht Alle bestanden in dieser Versuchung und diejenigen, die unterlagen, fielen sofort jenem Princip der ewigen Natur (welches in seiner Subjection (als Wurzel) gut und nur in seiner Nichtsubordination böse ist oder Böses erzeugt) als der in ihnen nun aufgegangenen und sie in sich beschlossen und gefangen haltenden Region anheim, womit diese Geister denn auch zu einer Manifestations- und Erkenntnissweise dieses Princips gelangten, die ihnen verboten war und ihnen mysterium hätte bleiben sollen. — Eben so sollte der Mensch die Erweckbarkeit des irdisch-zeitlichen oder materiellen Naturprincips in sich, somit die Versetzbarkeit und Fallbarkeit in dasselbe als Region, d. i. seine Irdischwerdbarkeit durch Bestehen der wirklichen Versuchung von Seiten dieses Princips radical tilgen. Diese Versuchung war somit keine andere, als die Erweckung der Lust und Begierde, sich irdisch zu gebären,

irdisch sein Leben zu bauen und fortzupflanzen (gleich den Thieren) und irdisch zu erkennen. Es ist darum unvernünftig, diese Versuchung Gott gleichsam zum Vorwurfe machen zu wollen, weil es unvernünftig ist, zu meinen, dass der Mensch die Herrschaft über diese zeitliche Natur (zu deren Erlangung er in dieselbe gesendet ward) *) auf anderem Wege, als auf diesem, nämlich auf dem des Bestehens in dieser Versuchung hätte erlangen können. Wäre nämlich der Mensch in dieser Versuchung bestanden, so hätte er, auf der Erde bleibend, seinen paradiesischen Zustand nicht nur in sich fixirt, sondern diesen auch ausser sich in der Natur verbreitet, wie dieses durch jenes Gebot in der Schrift angedeutet wird: den Garten Eden zu bauen **). Von ihm wäre die Verklärung und vollendete Restauration dieser Natur und der Segen, den sie von ihm erwartete, ausgegangen, anstatt des Fluchs (der Flucht des Himmlischen), den er eben durch seine Subjection unter sie in sie brachte, gleichwie ein König, der seiner Herrscherwürde und Macht entsinkt und unter seine Unterthanen fällt (denn es gibt hier keine Mitte, indem er, sich nicht über jener erhaltend, eo ipso unter sie fällt), diesen Unterthanen anstatt des Segens den Fluch bringt, und sich mit ihnen in den gemeinsamen schmälichen Ruin begräbt. — Die Folge dieses Unterliegens der Versuchung war nun keine andere als die, dass das zeitliche Naturprincip den Menschen, als ob er gleich einem andern Thiere sein Erzeugniss und Eigenthum wäre, sich zu und einbildete oder sich ihn zuorganisirte, mit seinem Thierfell, wie

*) Um über die irdische Natur herrschen zu können, welche Bestimmung der Mensch nach dem ersten Capitel der Genesis hatte, musste er über ihr stehen oder nicht selber irdisch sein. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist jener Auftrag (Genes. I, 1. 28): „Erfüllet die Erde und machet sie euch unterthan" &c. verständlich, so wie der Spruch: „Im Schweisse deines Angesichts sollst du dein Brod essen, bis dass du wieder zu Erde werdest, wovon du genommen bist." (Genes. I, 3, 19) nur unter der Voraussetzung verständlich ist, dass der Mensch durch den Fall irdisch wurde.

**) Man vergleiche nun mit dieser Theorie des Versuchbaumes jene zwei gewöhnlichen Hypothesen, nach deren einer Gott durch den Versuchbaum Selber ein Versucher zum Bösen gewesen wäre, indess nach der andern Gott des Menschen Gehorsam hiemit nur prüfen wollte.

die Schrift sagt, als seiner Livrei ihn bekleidend, und wir bemerken hier nur noch, was die Momente dieser wie jeder Versuchung (der bösen wie der guten) betrifft, dass dieselbe jedesmal, wie man sagt, im Geiste (magisch und imaginirend) beginnt und leiblich oder substantial endet, d. h. dass das versuchende (mich suchende) Princip sich mir erst geistig (magisch) zu erkennen gibt, ehe ich zur substantialen Erkenntniss desselben gelange. Hier ist es denn nun auch, wo sich die gute von der bösen Versuchung durch das Experiment unterscheidet, indem die substantiale Erkenntniss in der erstern die ihr vorgehende ideelle (durchaus Wort haltend) nur bestärkt und bewährt, wogegen die ideelle Erkenntniss oder Vorstellung in der Versuchung zum Bösen gleich einer Phantasmagorie, oder gleich dem elektrischen Heiligenschein *) vor dem entladenden Contact beim Eintritte der substantialen Erkenntniss verschwindet und von letzterer durchaus Lügen gestraft wird. — „Desinit in atrum piscem" oder: „Tristis (voluptas) abire solet." Endlich muss ich noch in Bezug auf das Sichunterwerfen des Menschen dem Princip der materiellen Region bemerken, dass mit dem Eintritt solcher verkehrten und abnormen Stellung dieses Princips zum Menschen und dieses zu jenem nothwendiger Weise eine gleichfalls von der normalen Stellung und Relation des Princips der höhern (paradiesischen) Region gegen den Menschen oder vielmehr des letztern zu ersterem abweichende Stellung eintreten musste. Eine Bemerkung, welche mit jener im 19ten Satz über die continuirlichen Störungen des normalen Fortganges der Restauration von Seite des Menschen übereinstimmt **).

*) Der schlechte und schlimme Dienst, den eine ihres hohen Berufs vergessende Poësie und bildende Kunst leistet, ist eben kein anderer, als der: diesem „lügenhaften Heiligenschein" möglichste Effectivität zu geben.

**) Ich verweise zur Erläuterung sowohl dessen, was hier über den Versuchbaum gesagt worden, als besonders zur Erläuterung des Nexus des Geistigbösen mit dem Materiellsinnlichen oder der Schlange mit der Frucht auf meine: Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit S. 11 ff. [der s. Werke II. Band. H.]

36.

Unterschied jener Hervorbringung, in welcher das Hervorgebrachte vom und im Hervorbringer befasst und demselben subjicirt bleibt von jener, in welcher diese bleibende Befassung und Subordination nicht stattfindet oder Unterschied der primitiven Hervorbringung von der secundären.

Jedes Hervorbringen ist ein Unterscheiden (des Hervorgebrachten vom Hervorbringer), und insofern es ein Sichäussern ist, kann man sagen, dass beide (der genitor und der genitus) aussereinander sind. Dieses Unterschieden- und Aussereinandersein muss aber in doppeltem Sinne hier genommen werden. Nämlich 1) das Hervorbringende, welches zwar im Act des Hervorbringens immer über dem Hervorgebrachten steht, erhält sich in dieser Superiorität, sein Hervorgebrachtes in sich befassend, und da eine niedrigere Sphäre eine höhere, sie durchdringende, nicht von sich repellirend ausschliesst, so treten sie beide, der genitor und der genitus, nicht als zwei sich ausschliessende Sphären neben einander, sondern die niedrigere, durchdrungene bleibt fortwährend in der höhern, sie durchdringenden, obschon gradu von ihr unterschieden. Hievon tritt aber das Gegentheil ein, wenn 2) der Hervorbringende nicht über dem Hervorgebrachten sich erhält (wie dieses in allen zeitlichen Productionen oder überhaupt in allen nichtprimitiven der Fall ist), sondern Letzterm an Kräftigkeit und Subtilheit gleich nur in einer geschiedenen Sphäre neben und (also, im engern Sinne des Worts) ausser jener des Hervorgebrachten fortbesteht oder auch nicht. Denken Sie sich nun, m. H., bei jener ersten immanenten Hervorbringung den genitor z. B. als das subtilere, attrahirende und fassende Princip, welches sein Bild, Gleichniss und Wesen in dieser Fassung erzeugt, so werden Sie begreifen, dass dieses Fassliche oder Gefasste, wenigst im Momente seines Entstehens, doch nur dem Fassenden subjicirt sich befindet, und dass, falls diese Subjection aufgehoben oder ausgeglichen werden soll, ein dritter Act,

somit ein drittes Centrum der Action, ein drittes Agens *) nöthig ist, welches jene beiden vermittelnd das Höhere zum Niedrigern herabzieht, dieses zu jenem hinaufhebt, und sie hiemit beide als identisch setzt. Womit denn auch die oben angeführte Lehre von der Identität in der neuern Philosophie insofern ergänzt wird, insofern man sich, was auch gewisse Theologen dagegen sagen mögen, überzeugt, dass es nicht Coordinirte, sondern Subordinirte sind, welche als identisch gesetzt werden, sowie dieses par excellence von der Function der Liebe gilt. So z. B. sagt Christus: „der Vater ist grösser als (Alles und als) Ich," und sagt doch wieder: „der Vater und Ich sind Eins," — weil nämlich der genitor freilich über dem genitus steht, aber diese Subordination durch den Geist und im Geist wieder eben so aufgehoben wird **). Auch in niedrigern Regionen des Hervorbringens (z. B. in jener des Materiellen) sehen wir den Satz bestätiget, dass die Union nur durch Aufhebung einer Subordination zu Stande kömmt. Denn dasselbe Agens, welches das Insichversinken (die Schwere) erhebt, muss auch das Aufsteigen herabziehen, und nur dadurch wird das Dasein der Materie begreiflich, dass zugleich das Enthaltende und Condensive, gedehnt (gradu also aufgehoben), und das Enthaltene und Expansive in ihr gedrückt (also gleichfalls zum Theil aufgehoben) in der Mitte besteht, so dass also auch hier der Satz gilt: Trinitas reducit dualitatem ad unitatem. Nur findet hier,

*) Von der Selbstigkeit oder Persönlichkeit dieses Dritten überzeugt uns schon jede Liebesunion zweier, welche ihre gemeinschaftliche Liebe allerdings als ein Eigenes, von ihnen beiden Unterschiedenes, betrachten, in dessen Forterhaltung beide sich aufheben, so wie mit dessen Verschwinden sie sich in ihrer blossen Zweiheit finden.

**) Man könnte darum sagen: Pater descendit, Filius ascendit, mediante Spiritu ab utroque procedente, und: Pater generans Filium reascendit, Filius generatus redescendit. Nicht die unmittelbare, sondern die durch Aufhebung der Ungleichheit vermittelte Gleichheit (unio) ist — im Erkennen, Wollen und Wirken — die wahre. Soll nun diese Gleichung ununterbrochen fort geschehen, so muss auch die Ungleichheit perennirend sein, beide müssen sich wechselseitig setzen oder von einem Dritten zugleich gesetzt werden. So muss in der Liebe die Ungleichheit der Liebenden (Demüthigung und Erhöhung) beständig sich erneuern.

wie wir in der Naturphilosophie sehen werden, keine wahrhafte Union statt, die zwei Factoren des materiellen und vergänglichen (universellen, wie jedes partiellen) Wesens, das Fixe, Ruhende desselben und das Volatile oder Fliessende, mit andern Worten: Raum und Zeit, (denn die Materie selbst ist, wie Hegel richtig bemerkt, die Concretheit von Raum und Zeit) bestehen nur immer in ihr und durch sie beisammen gehalten, nie aber wahrhaft geeint, und der Erscheinung und dem Urstand, wie dem Fortbestand der Materie liegt nicht ein gelöseter und versöhnter, sondern ein nur arretirter oder suspendirter Widerspruch zum Grunde, mit dessen völliger, radicaler Lösung diese materielle Daseinsweise der Creatur verschwinden, d. i. einer andern, nichtmateriellen, weichen muss. —

37.

Da ich bei allem Kennen und Erkennen nothwendig bei mir selber sein und mich selber wissen muss, da ich nichts zu erkennen vermag, ohne (unterscheidend) zugleich mich zu erkennen, so muss nothwendig diese meine Erkenntniss eines Andern, von mir Unterschiedenen, jene der Relation meiner zu diesem Andern in sich schliessen, und Thomas von Aquino sagt darum mit Recht: „Omnis Intelligentia scit, quod est *supra se*, in quantum est causata ab eo, et quod est *sub se*, in quantum est causa ejus.“

So einleuchtend dieser Satz scheint und so gewiss es ist, dass z. B. im Gewissen Niemand sich des Wissens des Gewusst-, Erkannt- oder Durchschautseins seiner selbst von einem höheren und durch ein höheres Agens zu erwehren vermag — denn ich habe nur insofern ein Gewissen, insofern ich weiss, dass ich gewusst bin *) —; so hat doch die irreligiöse Philosophie unserer

*) Die schlechte Dialektik, welche das Gewissen zu leugnen strebt, finden wir bei Schakespeare in König Richard III. Aufz. 5, Sc. 3 treffend ausgedrückt:

„Ein andres Pferd! Verbindet meine Wunden! —
Erbarmen, Jesus! — Still, ich träumte nur.

Zeit als Lehre der Autonomie diese einfache Erkenntniss möglichst verdunkelt und, vom Erkennen des Erkanntseins seiner selbst abstrahirend, jenes lediglich auf die dem Erkennen untergeordnete Region beschränkt. Uebrigens folgt aus diesem Satze, dass ich nicht auf dieselbe Weise, sondern auf eine andere, das, was über mir ist und dem ich subjicirt bin, auf eine andere Weise das erkenne, was mir subjicirt ist.

38.

Jedes vollendete Erkennen ist ein wechselseitiges Ineinander-Eingehen des Erkennenden und des Erkannten, wie denn jedes Sinnen und Denken ein Bestreben ausdrückt, in das Gedachte einzugehen.

Die entgegengesetzte Behauptung Kants, gemäss welcher die Bewegung des Erkennens nur eine Flächenbewegung am Gegenstande wäre und unser Erkennen nicht das Ding-an-sich (die Tiefe) träfe; — diese Behauptung, welche auch mit jener Hallers übereinstimmt:

„Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist!
Glückselig! wem sie nur die äussre Schale weist.“

müsste man allerdings, falls sie absolut gelten sollte, mit für das Schalste erklären, was die moderne Philosophie aufbrachte,

O feig Gewissen, wie du mich bedrängst! —
Das Licht brennt blau. Ists nicht um Mitternacht?
Mein schauerndes Gebein deckt kalter Schweiss.
Was fürcht' ich denn? mich selbst? Sonst ist hier Niemand.
Richard liebt Richard: das heisst: Ich bin Ich.
Ist hier ein Mörder? Nein. — Ja, ich bin hier.
So flieh. — Wie? vor dir selbst? Mit gutem Grund.
Ich möchte rächen. Wie? mich an mir selbst?
Ich liebe ja mich selbst. Wofür? für Gutes,
Das je ich selbst hätt' an mir selbst gethan?
O leider, nein! Vielmehr hass' ich mich selbst
Verhasster Thaten halb, durch mich verübt.
Ich bin ein Schurke — doch ich lüg', ich bin's nicht.
Thor, rede gut von dir! — Thor schmeichle nicht!“ &c.

Ich kann meinen Willen nur an einen Wollenden lassen oder aufheben. Dass ich dem Gesetze folgen kann, beweiset, dass dies Gesetz oder vielmehr der das Gesetz Gebende Wille oder wollend ist. Das wollende Gesetz ist aber nicht bloss vor der That Gesetzgeber, sondern auch nach der That Richter.

wenn man nämlich damit das Verlangen unseres Geistes: die Dinge, wie sie wirklich sind, zu erkennen, als ein ewig unbefriedigbares und doch ewig unabweisbares Bedürfniss, somit als eine constitutive Täuschung und Lügenhaftigkeit unserer denkenden Natur erklärte *). — Diesem wechselseitigen Ineinander-Eingehen des Erkennenden und des Erkannten mittelst des Begriffs entspricht übrigens, wie bereits bemerkt worden, ein ähnliches Ineinander-Eingehen des Wollenden und des Gewollten mittelst der Liebe, so wie dasselbe für das sich objectificirende Thun und dessen Vermittelung, die Kraft, gilt.

J. Böhme statuirt ein dreifaches Eingehen in das Object (oder wechselseitig des Subjects in das Object und des Objects in das Subject). Die erste Art des Eingehens ist jene des Sinnens, sei es, dass man hiemit die eigentlich bloss sinnliche, sei es dass man die höhere Erkenntniss versteht, die doch auch ein Sinnen ist. Hier findet nur Durchwohnung statt. Die zweite ist das Imaginiren in das, worein ich sinnend eingehe, wobei eine magische Schwängerung als Beiwohnung die Folge ist. Die dritte Art des Eingehens ist das Eingehen des Willens, welche eine reelle Schwängerung und wahre Innewohnung bewirkt. Auf das immanente Selbstinsichgehen des Geistes, auch des absoluten, angewendet, muss derselbe Ternar gelten. A visu gustus, a gustu congressus. Wie übrigens das Einführen des Willens von Lust, so wird — was freilich nur im Geschöpfe möglich ist — das Ausführen des Willens von Unlust oder Schmerz begleitet. Da in etwas sinnen so viel heisst, als in etwas eingehen, so ist jeder der fünf Sinne ein Eingang in das Object. Vergl. St. Martin Esprit des choses I, 26.

*) Vgl. Göthe's Gedichte (Stuttgart u. Tübingen, Cotta, 1845) II, 70: „Allerdings." Kant sucht zwar an einigen Stellen seiner Kritik der reinen Vernunft diesen Vorwurf von sich abzuhalten (vergl. Kants Werke II, 508 ff.), an andern aber spricht er sich halb und zweideutig (S. 490 ff.) u. endlich an noch andern so aus, dass es über allen Widerspruch erhaben ist, dass ihn der erhobene Vorwurf wirklich trifft. (S. 532.) Denn er sagt, dass die menschliche Vernunft, obwohl alles Bestreben nach Erkenntniss des Wesens der Dinge eitel sei und obgleich trüglicher Schein nur durch Missbrauch der Vernunft als Verstand des Verstandes stattfinde, doch einen natürlichen Hang habe, ihre Grenzen zu überschreiten und dass dieser natürliche Hang auch in aller Zukunft der menschlichen Vernunft bleiben werde. H.

39.

Das Bemühen Kants: das Erkennen erst kritisch erkennen zu lernen, ehe man mit ihm an das wirkliche Erkennen geht, ist gleichfalls zu den misslungenen Unternehmungen der neueren Philosophie zu zählen.

Die hier berührte Behauptung ist, bedingungsweise genommen, vollkommen richtig, unbedingt aber ausgesprochen, wie von Kant geschah, ebenso vollkommen falsch. Würde nämlich Kant seine Behauptung so verstanden und genommen haben, dass wir in unserem dermaligen Zustande (von dem er selber erkennt, dass es nicht mehr res integra mit ihm sei) uns vorerst über die Integrität oder Nichtintegrität unseres Erkenntnissvermögens die nöthige Ueberzeugung zu verschaffen hätten, ehe wir an die Lösung ihrer Forderung schritten, so würde nichts gegen diese Behauptung einzuwenden gewesen sein, und dieselbe würde in diesem Sinne mit jener Behauptung des Apostels übereinstimmen: „dass der bloss irdisch gesinnte Mensch aus sich selber vom ewigen Reiche Gottes nichts zu erkennen vermag.“ — Nimmt man aber diese Behauptung, wie Kant that, im absoluten Sinne, so, dass auch ohne Rücksicht auf die Integrität oder Nichtintegrität unseres Erkenntnissorgans doch desselben Gebrauch nur erst nach erlangter Erkenntniss von demselben, somit von dessen Fähigkeit zum Erkennen zu gestatten sei, so ist, wie Hegel bemerkt, dieser Vorsatz mit dem jenes Scholasticus vergleichbar, der nicht früher in das Wasser zu gehen sich vornahm, bis er das Schwimmen vollkommen erlernt haben werde.

Kant leugnete mit jenem Versuch im Grunde alle Vitalfunctionen unseres Erkenntnissvermögens, die unser Erkennen anfangen und die nicht wir anfangen. Auf diese Vitalfunctionen im erkennenden Geiste deutet Hegel, wenn er sagt: „Ganz so schlimm, als der Metaphysik ist es der Logik nicht ergangen. Dass man durch sie denken lerne, was sonst für ihren Nutzen und damit für den Zweck derselben galt, — gleichsam als ob man durch das Studium der Anatomie und Physiologie erst ver-

dauen und sich bewegen lernen sollte —, diess Vorurtheil hat sich längst verloren" *) &c.

40.

Die Scholastiker haben mit Aristoteles das, wodurch oder womit der Erkennende erkennt, eine Form (Formation) des Letzteren genannt (wie denn jedes Agens nur mittelst einer solchen Formation seiner selbst wirkt **), was auch das Wort „Informatio" ausdrückt, nämlich, dass der Erkennende im Erkennen dem Erkannten sich conformirt.

Auch die cognitio sui fällt sonach mit der Informatio sui zusammen. Ut enim mens nostra, sagt der Catechismus Romanus (I, 136), se ipsam intelligens, sui effingit imaginem, quam verbum dixerunt, ita Deus, quantum Divinis humana conferri possunt, verbum aeterne generat se ipsum intelligiens. — Diese Formatio oder Informatio (auch Conceptio genannt) durchläuft nun wenigst in jenem Erkennen, welches nicht ohne unser freies Zuthun zu Stande kömmt ***), folgende Momente: 1) Tritt die

*) Hegels Werke. III, 5. — Ganz übereinstimmend damit äussert sich Leibniz, indem er sagt: „Gott hat dem Menschen eine Seele gegeben, die schliessen kann, ohne in der Schlussbildungskunst unterrichtet zu sein. Der Verstand lernt nicht erst durch diese Regeln schliessen. Er hat ein natürliches Vermögen, den Zusammenhang (die Uebereinstimmung) oder den Widerspruch seiner Begriffe einzusehen &c." G. W. v. Leibniz, Philosophische Werke nach Raspens Sammlung. Von Ulrich (Halle, Hendel, 1780) II, 492. Ebenso sagt Leibniz in seinem geistreichen Schreiben an G. Wagner vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik: „Die Menschen sind vernünftig auch ohne beschriebene Vernunftkunst, gleichwie sie singen können, auch ohne Kunst der Musik; wenn man aber so viel Fleiss angewendet hätte, die rechte Vernunftkunst in Uebung zu bringen, als man auf die Singkunst gewendet, würden die Menschen Wunderdinge geleistet haben." Leibniz's deutsche Schriften. Herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer (Berlin 1838) I, 390. II.

**) Was die Alten die Gestalten oder Formen der gebärenden und schaffenden Natur nannten, muss aus demselben Standpuncte gefasst werden.

***) Omnem voluntatis motum, sagt Thomas v. Aquino, praecedit apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis, sed

zu dieser Information sollicitirende Lust (Neigung oder auch Unlust) auf. 2) Zeigt sich das active Verlangen als ein Langen darnach und die dasselbe begleitende Actuosität des Erkennens, z. B. die Aufmerksamkeit und Spannung des Sinnes. 3) Die Form oder Gestalt, welche der Erkennende hiemit annimmt oder die ihm einerzeugt wird. 4) Die Befriedigung (das Ruhen, quietatio und delectatio in dieser erlangten Gestalt und Gleichstellung dem Erkannten. Woraus, um es hier im Vorbeigehen zu bemerken, folgt, dass der alleinige Zweck dieser Erkenntnissbewegung eben nur diese Formation (3) ist, nicht aber die Befriedigung des Erkenntnissbestrebens als solche (4), weil diese der Formation nur folgt, und eben so wenig die Erkenntnissthätigkeit an sich (gleichsam die Motion) (2) oder jene erste Lust (1), weil diese beide der Formation vorgehen. Mit andern Worten: Ich strebe nach Erkenntniss, lediglich um zu erkennen (ich lebe, um zu leben) und der Erkenntnisstrieb ist ursprünglich ohne Warum, uneigennützig und absichts-, wie rücksichtslos. Suchet erst die Wissenschaft rein als solche und alles Uebrige (Brauchbares, Nützliches) wird euch zugeworfen werden *). Suchet ihr aber die Wissenschaft nicht um ihrer selbst willen, sondern um eines Anderen willen, so suchet ihr eigentlich sie nicht und eben darum findet ihr sie auch nicht. Wollte man aber sagen: dass die Wissenschaft rein als solche zu nichts brauchbar sei, so muss man auch sagen, dass die Religion, ja Gott Selber, wie Marheineke bemerkt, das Unbrauchbarste ist oder zu nichts dienen kann, weil eben alles Ihm nur dienen soll, Seinetwegen da ist und um Seinetwegen nur gebraucht werden soll und kann.

Wie der Sinn dem Thiere gegeben ist, um das sinnliche Erkannte, vielmehr Erschaute seinem Wesen anzueignen, oder es von sich fern zu halten, so hat das Erkenntnissvermögen

principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro i. e. Deus. — Aus diesem Standpunct entscheidet sich das Verhalten des Wollens zum Erkennen.

*) S. über die Würde der Wissenschaft. Antrittsrede bei Eröffnung der k. b. Ludwig-Maximilians-Hochschule in München von Dr. Nep. Ringseis, k. b. Obermedicinalrath und Professor der Klinik. München 1826.

für das Geistwesen denselben Zweck. „Das Böse meiden (— mit dem Guten dich verbinden —) ist dein Verstand.“ In jenem vorlaufenden Erkennen ist demnach die Verbindung noch nicht geschehen.

Der Nützlichkeit aber kann das Erkennen nicht unterworfen werden, ohne dass das Erkennen des Wahren und des Unwahren als solchen geleugnet wird. Dieser Leugnung machte sich z. B. Semler im Grunde schuldig, wenn er lehrte, nur das sei als göttlich (wahr) in der Schrift anzunehmen, was moralisch bessere. Bei den Pietisten herrscht eine ähnliche Verachtung des Wissens, während bei den Katholiken mehr eine Wissensscheue aus Furcht, das Dogma möchte gefährdet werden, zu Hause ist. Allein das Zerfliessen des Dogma's in pietistische Frömmelei fördert die immer fortschreiten-sollende Entwickelung desselben eben so wenig oder noch minder, als das blosse starre Festhalten gegen revolutionäre Angriffe.

41.

Wenn aber die Intelligenz nur mittelst einer Form (Species) erkennt, so folgt hieraus der für die religiöse Philosophie wichtige Satz, dass die Erkenntniss, wenn sie möglich wäre, alles Geschaffenen den Geist doch nicht zur wahrhaften Erkenntniss Gottes bringen könnte, falls Gott nicht Selber unmittelbar letztere ihm ertheilte.

Da kein Geschöpf gleicher Gattung (generis) mit dem Schöpfer ist, so kann Letzterer auch durch keine bloss geschöpfliche (intelligible oder sensible) Form (Species) erkannt werden, sondern hiezu ist nöthig, dass Gott Selber die Form des Intellects des Geschöpfes und mit ihm vereint werde, nicht etwa um eine und dieselbe Natur (als Homousie) mit ihm zu constituiren, sondern so wie überhaupt eine intelligible Form oder Species mit dem Intelligirenden vereint wird; weil, so wie Gott Sein Sein Er auch Seine Wahrheit (als Form Seines Intellects) ist, mit andern Worten, weil die Weise des Erkennens Gottes selber

göttlich, d. i. eine göttliche Weise oder Weisheit sein muss. Was nun aber irgend eine Form, Species oder Weise empfangen soll, muss erst die hiezu nöthige Disposition (und zwar nicht bloss in potentia) erhalten haben, und da unser Verstand, als vorerst nur natürliches Erkenntnissvermögen, diese nicht-natürliche (supra-naturale) Disposition von Natur eben nicht hat, so muss er sie von Gott und kann sie von keiner Creatur erhalten*). „In lumine tuo videbimus lumen!" Die Theologen nennen nun diese von Gott uns mitgetheilte, unser natürliches (endliches, unvollendetes) Erkennen vollendende und erhebende Erleuchtung das lumen gloriae, und wir sind folglich schon aus diesem Standpuncte befähigt und berechtigt, einen Uebergang oder Aufgang aus dem natürlichen in das übernatürliche, geistige Erkennen in demselben Sinne des letzteren Wortes anzuerkennen, in welchem der Apostel Paulus von einem Uebergang (einer Verwandelung) des nach Seele und Leib natürlichen Menschen in den Geistmenschen (in die Vergeistigung der Seele und des Leibes, welche zusammen seine Persönlichkeit constituiren) spricht, als nämlich in jene seine Daseinsweise, in der die göttliche Informatio (das Ebenbild Gottes) vollendet und realisirt, des Menschen Dasein seiner Idee somit völlig entsprechend zum Ideal vollendet ist**). Womit denn auch der Sinn jenes Wortes des Apostels verständlich wird, wenn Er sagt: „dass wir Gott erkennen wer-

*) Wie der Mensch (nach des Apostels Paulus Ausdruck) vorerst nur in das natürliche Dasein geschaffen worden, so wurde er nur in das natürliche Erkennen geschaffen, und der Uebergang dieses in das übernatürliche oder das eigentliche Gott-Erkennen fordert von Seite des Menschen und Gottes einen neuen Unionsact. —

**) Wenn die Religion von einem himmlischen oder glorificirten Zusande der Creatur spricht, so meint sie eben nur hiemit den zum Ideal verwirklichten, welches ideale Dasein so wenig ein unwirkliches oder ein unreales ist, dass man dasselbe vielmehr als das Wirkliche par excellence definiren muss. In diesem engern Sinne muss denn auch Hegels Behauptung: „dass nur, was vernünftig ist, wirklich ist," genommen werden, nicht aber im weiteren, weil das Schlechte und Widervernünftige allerdings wirkt und folglich kein Unwirkliches ist, wenn dasselbe schon kein bleibendes Werk zu Stande bringt, sondern nur in der Negation des letzteren sich affirmirt.

den wie Er ist, weil wir in Sein Bild werden verwandelt werden," so wie Thomas v. Aquino sagt: „Cum omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, oportet et quod, qui vident Deum, aliquo modo transformentur in Deum," d. h. dass sie Seiner eigenen Informatio theilhaft werden oder Seines Sohnes *).

*) Bekanntlich hat A. Günther in seiner Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums I, 143 ff. Einwendungen gegen diese und einige andere Behauptungen Baaders erhoben. Es ist zu bedauern, dass Baader sich nicht auf eine genauere Beleuchtung dieser Einwendungen eingelassen hat. Die eigenthümliche Manier Günthers, die humoristisch zu sein strebt, oft aber bloss witzig und vielleicht ebenso oft bloss witzelnd ist, mochte ihm ein näheres Eingehen verleidet haben. Auch scheinen dem Herausgeber jene Einwendungen sich aus dem Zusammenhange der Lehren Baaders von selbst zu erledigen. Ganz besonders aber musste Baader das eben nicht in die Tiefe gehende Urtheil Günthers über J. Böhme befremden, in dessen Lehre er mit gleicher Ungründlichkeit und gleicher Unwahrheit, wie Baur u. A. ein „manichäisches Element" gefunden zu haben meint. (Vorschule z. sp. Theol. II, 42.) Baader hat diese grundverkehrte Auffassung der Lehre J. Böhme's, welche durch Schellings Nichtverstehen derselben in seinen Untersuchungen über die menschliche Freiheit neue Nahrung erhielt, in verschiedenen seiner Schriften widerlegt und besonders Hamberger und der Herausgeber haben in ihren Schriften die Wahrheit der Baader'schen Behauptung und Nachweisung indirect und direct entschieden verfochten. Zu derselben Einsicht hat sich auch M. Carriere erhoben und namentlich gegen Prof. Baur die Nichtigkeit der Anklage manichäischer Elemente geistreich und gründlich nachgewiesen. Man vergleiche: Fr. Baaders Kleine Schriften, zweite bedeutend vermehrte Auflage. (Leipzig, Bethmann 1850.) Herausgegeben von Prof. Hoffmann S. XLI ff. — Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte. Von Dr. J. Hamberger und Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme von Hamberger. Dann: Vorhalle zur specul Lehre Fr. Baaders, und: Zur kathol. Theologie und Philosophie von Prof. Dr. F. Hoffmann. — Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart. Von Moriz Carriere. S. 609 ff. Blätter für literarische Unterhaltung. Jahrgang 1850.

Man könnte in Beziehung auf die Hegelsche Schule mit vollem Rechte an das bekannte Wort erinnern: „Du siehst den Splitter in deines Nächsten Auge, aber den Balken in deinem eigenen Auge siehst du nicht," wenn in dieser Rücksicht in des gemeinten Nächsten Auge ein Splitter oder auch nur ein Splitterlein anzutreffen wäre. Denn läuft nicht am Ende aller Pantheismus auf Manichäismus hinaus, inwiefern jener wie dieser das Böse nothwendig setzend es vergöttert und hiemit verewiget?

42.

Man unterscheidet ein nichtnatürliches Erkennen von dem natürlichen noch in einem andern, als in dem so eben angegebenen Sinne, und zwar insofern man ein noch unvollendetes, anticipirtes Erkennen im Geiste *) (das sogenannte magische) von dem vollendeten und substantialen unterscheidet.

Die natürliche (normale) Weise des Erkennens des Menschen ist die, dass er durch seine mentale Kraft und durch die sinnliche oder leibliche zugleich erkennt, und es heisst hier im engern Sinne: nihil est in intellectu quod non et in sensu u. v. v. — Der Mensch behält darum in seinem natürlichen, gesunden Zustande („mens sana in corpore sano") das freie Urtheil seines Verstandes nur so lange, als seine Sinnesfunctionen ungestört fortbestehen, widrigenfalls auch die Function des Verstandes sich gestört zeigt, so dass er in der Regel vom Verstande kommt, so bald er von Sinnen kommt. Wo nun aber dieses (mehr oder minder) doch nicht geschieht, d. h. wo der Mensch auch in der Abkehr und Bindung seiner leiblichen Sinne doch noch erkennt, da sagt man, dass der Mensch ausser sich (in Ekstase) gekommen sei, und die besondere Weise seines Erkennens in diesem Zustande bezeichnet man mit dem Worte eines magi-

Der Monismus des Pantheismus ist im Grunde nur Schein und sein wahres Wesen ist der Dualismus, inwiefern nach ihm das Böse so ewig und unvergänglich ist als das Gute. Der Manichäismus in seiner bestimmten historischen Gestaltung und in seinen verschiedenen späteren Verzweigungen und Vermischungen war doch nur eine besondere Form des Pantheismus, wie denn auch J. Matter zeigt, dass die Seele oder die Grundidee des Systems von Manes der Pantheismus, nur modificirt durch den alten Dualismus Asiens, gewesen sei. S. Dr. J. Matters kritische Geschichte des Gnosticismus und seines Einflusses auf die religiösen und philosophischen Secten der sechs ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung. Aus dem Französischen übersetzt von Dörner (Heilbronn, Drechsler, 1844) II, 235 ff. H.

*) Das Wort Geist wird hier in einem engern, als dem gewöhnlichen Sinne genommen.

schen Erkennens *). Dieses Aussersichkommen des Menschen, (d. i. ausser seine leibliche Erkenntnissweise) oder diese Abnormität des Erkennens kann nun aber auf zweierlei Weise, nämlich sowohl mit einer Elevation, als mit einer Depression der menschlichen Natur eintreten. Eine solche Depression kann nun mannigfaltige Ursachen haben, und sie zeigt sich in vielen Krankheiten, z. B. den kataleptischen, im magnetischen oder magischen Schlafe u. s. f., und mehr oder minder tritt bei dieser Abstraction der äusseren Sinne eine Anticipation des Zustandes nach dem Tode ein als der Lösung des Bandes der Seele und des Leibes und des Auseinanderhaltens oder Werfens der menschlichen Persönlichkeit in jene zwei Regionen, in deren Zusammengekehrtsein jene nur effectiv besteht. Daher das Zweideutige, ja selbst Gefährliche dieser sogenannten Desorganisationen, so wie die Nothwendigkeit ihrer Rectification. Denn wenn der Mensch der Function der äusseren Sinne entbehrt, ohne dass in demselben Verhältnisse die höheren Sinne sich in ihm entwickeln, so geht er rückwärts statt vorwärts und kann wohl bis in die psychische Infusorienregion verfallen. Mit Recht war darum das Fragen der Todten (der nur zum Theil Abgeschiedenen, wenn gleich Gestorbenen) bei den Juden als Zaubereisünde verboten, so wie das den Rapport mit ihnen herzustellen bezweckende Opfern den Todten. — Anders verhält es sich nun aber mit jener Ekstase, welche durch Elevation des Menschen aus seiner irdischen Daseins- und Erkenntnissweise eintritt, weil die hier gleichfalls zwar stattfindende Abstraction von den leiblichen Sinnen und von dem irdischen Leibe bereits mit einer theilweisen Entwickelung des glorreichen (pneumatischen) Leibes coincidirt, sohin, anstatt der Anticipation des Zustandes eines

*) Eine Region A oder ein Agens in derselben kann sich dem Menschen, welcher nicht in ihr, sondern in einer andern Region B substantial inne steht, nicht substantial (nur figürlich) inner dieser Region B manifestiren, d. h. ein solches Agens kann in letzterer Region nur hineinscheinen oder, wie man richtig sagt: erscheinen, und zwar nur insofern als das Imaginativum des Menschen nicht leiblich in der Region B gebunden oder wenigst zum Theil von seiner Substantialisirung entbunden ist.

Gestorbenen hier zum Theil jene des Zustandes der Verherrlichung und Auferstehung eintritt und man folglich nur von dieser Weise des Abgeschiedenseins des Menschen von seinem irdischen Leibe die Behauptung gelten lassen kann, dass nur die Abgeschiedenen die Wissenden sind. — Aber auch dieser Zustand der guten Ekstasis kann wieder auf zweierlei Weise statt finden, nämlich entweder als ein bloss vorübergehender, in dem Menschen durchaus nicht haftender Zustand (wie die Erleuchtung der Luft mit dem Untergange der Sonne verschwindet), oder so, dass diese Erleuchtungsfähigkeit und Erleuchtung in dem Menschen sich grad- oder theilweise fixirt, gleich einer nach dem Verschwinden der Sonne noch fortdauernden Phosphorescenz.

Man darf hier die verschiedenen Selbstbewusstseinssphären nicht ausser Acht lassen, von denen 1) die weitere Sphäre die engere befasst, die engere die weitere aber ausschliesst, wovon das somnambulistische im Verhältniss zum wachen Selbstbewusstsein ein Beispiel gibt, von denen 2) jede die andere ausschliesst, wie z. B. bei jenem Mädchen in Amerika, welches abwechselnd sein Selbstbewusstsein mit einem andern tauschte, von denen 3) die niedrigere Selbstbewusstseinssphäre in einer höheren befasst ist, wovon jene Frau, die mehrere Jahre blödsinnig war, einige Wochen vor ihrem Tode verständig wurde und sich ihres ganzen blödsinnigen Lebens erinnerte, ein schlagendes und denkwürdiges Beispiel darbietet *).

*) Baader berührt hier psychische Erscheinungen, welchen er in einer Reihe von Schriften tiefeindringende Untersuchungen gewidmet hat. Man wird dieselben im vierten Bande dieser Gesammtausgabe finden, dessen Erscheinen sich nicht lange mehr verzögern dürfte. Auch in diesem Gebiete der Forschung bewährt sich der Tiefsinn Baaders auf ausserordentliche Weise, wie Jeder zugeben wird, welcher mit diesem wichtigen Gegenstande und mit den bedeutendsten Werken über denselben bekannt ist. Es ist übrigens gewiss merkwürdig genug, dass selbst die Erkenntnisswissenschaft neues Licht aus jenen psychischen Erscheinungen und deren Verständniss empfängt. Ist das nicht zum Rasendwerden für den formalistischen Logiker von der strengen Observanz und Beschränktheit? H.

43.

Obschon die im vorgehenden Satze bemerkte Integrität des sinnlichen und des nichtsinnlichen Theils unserer Erkenntnissfunction in dem dermaligen Zustande des Menschen die normale heisst, so ist sie doch insofern als die abnorme zu betrachten, insofern dieser Zustand selber abnorm ist, nämlich insofern in ihm das Verhältniss des Sinnlichen zum Nichtsinnlichen sich verkehrt zeigt, die Initiative, welche die nichtsinnliche Function haben sollte, dermalen die sinnliche ausübt, und anstatt dass letztere jener dienen sollte, das umgekehrte Verhältniss statt findet.

Insofern allgemein alles Sinnliche (auch das nichtmaterielle) Hülle eines Centralen als eigentlich Substanziellen ist, muss dasselbe durchschaubar sein, damit Letzteres geschaut werden könne. Aber es kann doch mit Letzterem zugleich gesehen werden (so wie z. B. der Consonans mit dem Vocal zugleich gehört wird,) falls es dem Schauen des Centralen dient, und muss nur dann ganz unsichtbar werden, wenn es entweder diesen Dienst nicht leistet, oder wenn es der Schaulichkeit jenes sogar widerstreitet. Die materielle Natur gibt sich nicht als das, was sie nur sein soll und in Wahrheit auch nur ist, nämlich als Consonanz, sondern sie gibt sich, was sie nicht sollte und was sie nicht in Wahrheit ist, als Vocal kund.

Viele Denker älterer und neuerer Zeit hat die Ueberzeugung von der dermaligen Verkehrtheit in der Stellung der intelligenten Natur zur nichtintelligenten im Menschen auf den Gedanken gebracht, dass der Mensch nicht anders sinnenfrei werden könne, als damit, dass er sinnenlos werde, mit andern Worten: dass er in seinem Erkennen, (wie in seinem Wollen und Wirken) nicht anders naturfrei, d. i. raum- und zeitfrei werden könne, als dadurch dass er völlig natur- (raum- und zeit-) los werde. Diese Denker bemerkten aber nicht, dass, da das Wesen der Persönlichkeit des Menschen eben in dem Nexus und der Identität oder Dieselbheit seiner intelligenten und seiner nichtintelligenten Natur besteht, eine solche

Trennung beider, diese Persönlichkeit, folglich den Menschen selber aufheben würde, und dass Letzteren in diesem Sinne zum Geiste machen wollen, ihn als leibhaften Menschen vernichten wollen hiesse. Diese Auffassung ist übrigens der heiligen Schrift gänzlich fremd, indem sie unter Vergeistigung des Menschen als dessen Vollendung jene des ganzen Menschen, nach Leib und Seele, versteht, und darum auch jene schalen Vorstellungen und Vertröstungen unserer Spiritualisten auf eine Unsterblichkeit der völlig entleibten Seele des Menschen, der also nicht mehr der ganze Mensch wäre, von sich weiset. — Es ist auch nicht abzusehen, was jene Philosophen berechtigen konnte, eine solche Fortdauer nach dem Tode, zwar in einer anderen Weise der Existenz, ausschliessend nur vom intelligenten Theile, nicht aber auch vom nichtintelligenten Theile unserer Persönlichkeit zu behaupten. — Thomas v. Aquino sagt über diesen indissolublen Nexus unserer intelligenten und unserer nichtintelligenten Natur oder, wenn man will, des denkenden und des vorstellenden (imaginirenden) Theiles unserer Erkenntnissfunction: „Modus intelligendi per conversionem ad phantasmata animae naturalis est, sicut corpori uniri, sed esse separatam a corpore et intelligere sine conversione ad phantasmata est praeter rationem suae naturae.“ — Unser Denken soll folglich zwar imaginationsfrei, nicht aber imaginationslos sein, und der Gedanke soll zwar nicht dem Bilde, die Idee nicht ihrem Abbilde, wohl aber das Bild oder Abbild dem Gedanken oder der Idee folgen, wie wir in der Natur sehen, dass jeder Idea formatrix die ihr entsprechende elementarische Hülle oder Signatur sich sofort zubildet und das Wort nie ohne sein es begleitendes Zeichen ist. Zugleich lernen wir aber auch hiemit den wesentlichen Unterschied dieser Bilder oder Vorstellungen einsehen. Nämlich jede an unwahre, d. i. der Idee entweder nicht entsprechende oder ihr widersprechende Bilder gebundene Intelligenz wird frei durch diejenigen Bilder, welche umgekehrt die treuen Abbilder und Spiegelungen dieser Idee sind und welche die letztere magnetisch herbeiziehen, in welchem Sinne St. Martin sagt: „le vrai signe fait monter l'Intelligence, le signe faux la fait descendre.“ —

In der That sagt St. Martin in seiner Schrift: „De l'esprit des Choses" bemächtigen sich jene natürlichen Gleichnisse aller Sinne des Hörers (oder Sehers) und unterwerfen sich dieselben, so dass sie nun nicht mehr, wie zuvor, der Erkenntniss hinderlich sind, wie sie in ihrem freien Zustande durch ihre dumpfe Unthätigkeit oder durch ihre zerstörenden Begierden so oft thun. Hieraus geht, beiläufig gesagt, die Unsinnigkeit eines unsinnlichen Gottesdienstes hervor. Dagegen ist aber freilich der materielle Cultus (die Bigotterie), welcher den Menschen d. h. sein Herz und seinen Geist noch mehr in das Materielle bindet, verbrecherisch.

44.

Ueber den in die neuere Philosophie in Deutschland eingeführten Unterschied des Verstandes von der Vernunft.

So wie man versucht die zeitlich-räumliche Natur oder die materielle Creatur für sich und ausser ihrer Vollendung (Sabbath) als etwas in sich Ganzes, Vollendetes, Substanzielles oder, wenn man will, Vernünftiges, zu begreifen, so wird man sofort die dialektische Fortbewegung aus ihr inne, welche sich jedem Vereint- und Festhalten (zum Stand- oder zum Verstand-bringenwollen, d. i. Begreifen) des insichbestandlosen, unganzen, unsubstanziellen, darum stets mit einem Jenseits und einem Sollen behafteten Daseins widersetzt. Der Mensch vermag darum in diesem materiellen Dasein so wenig als erkennend zu ruhen (sich frei in ihm zu expandiren), als er dieses wollend (liebend) und wirkend zu thun vermag, und hier gilt, was Schelling in anderer Bedeutung behauptete, dass dem Menschen hiebei immer ein nicht ganz in der Vernunft aufgehender Rest, ein Unvernünftiges, überbleibt und widersteht. Mit andern Worten: der Mensch wird das Eitle (Substanzleere) und Unganze jedes solchen noch unvollendeten, von dieser Unganzheit und folglich auch inneren Entzweiung noch nicht erlöseten, der Flucht des insichbeschlossenen Seins und insofern dem Fluch noch unterworfenen Daseienden, schon im Versuche inne, dasselbe als ein Vollendetes, d. i. Wahr-

haftes begreifen zu wollen, und wir werden in der Folge sehen, dass diese Seinsweise der Creatur (denn es sind nicht andere Creaturen, sondern dieselben, die in einem solchen unvollendeten Dasein sich befinden), welche auch die materielle heisst, uns auf eine Anomie (innere Gesetzlosigkeit) und Antinomie (Gesetzwidrigkeit) hinweiset, die dem Entstehen und Fortbestehen dieser ihrer Seinsweise unterliegt, wie ich sie bereits oben als einen der Materie zum Grunde liegenden fixirten Widerspruch bemerklich machte, und die, so wie sie (als ein Begründetes) nur in Folge einer Differenzirung mit ihrem Grunde (dem Schöpfer) zum Vorschein kömmt, nur durch eine Reintegration des in Differenz Gekommenen wieder verschwinden, d. i. einer andern, vollendeten Seinsweise Platz machen kann. Es versteht sich übrigens, dass ich hier mit dem Wort: „Differenzirung“ nicht, wie Hegel, jene, den ersten Hervorgang der Creatur nothwendig begleitende, Unterscheidung von Gott oder die Aeusserung selber verstehe. Die Vernunft befindet sich in der Materie durchaus nicht in ihrem Elemente, und sie ist in einem andern Sinne noch supramaterial, als sie supranatural ist, weil nämlich der Begriff der Natur nicht, wie jener der Materialität, den einer positiven Hemmung der Vollendtheit einschliesst. Nur im Vorbeigehen und vorläufig bemerke ich übrigens hier, dass der von mir hiemit in die Philosophie eingeführte, von der Mathematik entlehnte Ausdruck: „Reintegration“, den Begriff der Union Differenter nach meiner Ueberzeugung richtiger und unzweideutiger bezeichnet, als das von Schelling hiefür eingeführte Wort: „Indifferenz“, welches eigentlich nur ein gleichgültiges Nebeneinanderbestehen der bis dahin in Spannung Gegenübergestandenen und ihr wechselseitiges Erschöpftsein oder Zerfliessen bezeichnet. Dennoch kann man nicht sagen, dass der Urheber der Naturphilosophie hiemit einen für seine Ansicht unpassenden Ausdruck gewählt habe, insofern er nämlich keine andere, als diese materielle Natur im Sinne hatte und diese für die alleinige und ewige nahm. Denn allerdings findet eine solche Annullirung oder ein solches Erlöschen des Gegensatzes im Momente seiner Aufhebung durchaus in der materiellen Natur und Creatur statt, in

der es nie zur wahrhaften Integrirung des Differenten kömmt. Wo aber eine solche Integrirung als ein „eternal moment", als ein Silberblick der vollendeten, ewigen Natur aufgeht, da sagt sie immer ein Entzückt- und Verzücktsein in eine supramaterielle Region oder Daseinsweise, somit die Aufhebung und Suspension der materiellen aus. Von dieser materiellen Natur gilt also allerdings das Wort Göthe's:

„So tauml' ich von Begierde zum Genuss,
Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde!" *)

Weil es der Charakter alles bloss Zeitlichen ist, dass das Verlangen und Erlangen sich immer in ihm wechselseitig ausschliessen, dass man, inner ihm festgehalten oder von ihm fortgerissen, in Tantalusqual nur immer verlangt, was man nicht hat, und immer nur hat, was man nicht verlangt, und dass der Schmerz des Bedürfnisses nicht gestillt werden kann, als nur zugleich mit der Tödtung des Lebensreizes des Verlangens, während im Ewigen als dem Normalzustande das Verlangen (Begehren) immer das Erlangen (Erfüllen) so wie dieses jenes setzet oder hervorbringt. Vergl. J. Böhme. Von den 3 Princ. 16 &c. [J. Böhme's sämmtl. Werke. H. v. Schiebler (Leipzig, Barth 1831—47) III, 171 ff. H.] — Schelling irrte aber darin, dass er diese verderbte oder wenigst das Verderben in sich bergende, im Widerspruch gegen ihre Vollendung (Befreiung) festgehaltene und dem Dienst des Eitlen hiemit unterworfene Natur für die vollendete, primitive, den morbus und mors für das gesunde Leben, das unedle Metall für reines Gold nahm. So wie aber Schelling der Täuschung unterlag, diesen, wie der Apostel sagt, noch beweglichen Zustand des Geschöpfs für den bereits unbeweglichen zu nehmen, welcher letztere doch nur durch Vermittelung der Aufhebung des ersteren zu Stande kommen kann, so unterlag demselben Irrthum früher Kant, indem

*) Aehnlich singt ein altindischer Dichter:

„Wie kann ein Glück der Sterbliche geniessen,
Der nimmersatt nach ird'schen Gütern trachtet?
Wie sollte Ruhe je im Herzen spriessen,
Das im Besitz stets nach Besitz verschmachtet?"

Prof. C. Hoffmanns Uebersetzungsproben a. d. Sanscrit. Passau, Bressl, 1850.

er, ausgehend von dem Unbefriedigenden unserer noch in diesem in seiner Vollendung zurückgehaltenen Endlichen befangenen Erkenntniss jene Unterscheidung einer Verstandes- von einer Vernunfterkenntniss in die deutsche Philosophie einführte, welche seitdem in ihr gilt. Es ist auch nichts gegen diesen Unterschied einzuwenden, wenn man ihn so fasst, dass der Verstand zur Vernunft sich verhält wie das unvollendete, somit noch unfreie, im Gegensatze noch befangene oder in Differenz auseinander-gehaltene Erkennen zum freien, über diese Differenz hinausgekommenen, sie durchgangen und in sich aufgehoben habenden, ihr hiemit enthobenen Erkennen; mit andern Worten: dass das erstere Erkennen sich zu dem letzteren verhält, wie das bloss natürliche zum übernatürlichen oder wahrhaft geistigen. Nur dass Kant leider die Realisirbarkeit des letzteren Erkennens absolut leugnet und im Menschen die Vernunfterkenntniss nur als einen leeren Titel ohne Mittel, ihn zu verwirklichen, gelten lässt, somit, wie wir bereits bemerkten, als eine radicale Illusion und constitutionelle Lügenhaftigkeit unserer intelligenten Natur ansieht. Uebrigens muss man diesen so eben gerügten Irrthum (welchem gemäss man meint, dass es mit diesem materiellen Geschöpfe noch res integra sei) für einen Grundirrthum der bisherigen, und insofern allerdings irreligiösen, Philosophie achten, welcher es nämlich nur nicht beifällt, dieses Universum für etwas Anderes oder Geringeres, als für ein Ganzes (Absolutes), und nicht für einen Bruchtheil zu erkennen, und welche sohin auch von jenem Weltereigniss keine Notiz nimmt, wodurch das Geschöpf mit dem Schöpfer gebrochen hat. Jeder wahre Bruch hat nämlich die Eigenschaft durch seine fortschreitende Potenzirung sich immer mehr dem Nullwerth zu nähern, und so geht denn jedes materiell Daseiende, weil seine Wurzel nur eine Fraction und keine Einheit ist, in seiner fortschreitenden Entwickelung seiner Vernichtung zu. Wesswegen Meister Eckart richtig sagt, dass jede Creatur, so wie sie ins Zeitleben tritt, bereits zu altern beginnt.

Ich finde es nun nicht überflüssig, Ihnen, m. H., zu bemerken, dass die Scholastiker denselben Unterschied eines natür-

lichen und eines übernatürlichen Erkennens zwar gleichfalls statuirten, und dass auch sie Verstand (Intellectus) und Vernunft (ratio) unterschieden, aber auf eine andere und insofern entgegengesetzte Weise, inwiefern sie umgekehrt den Verstand über die Vernunft setzten*). Unter der Function der Vernunft (ratio-

*) Schelling tadelte bekanntlich diese Kantische Umkehr des Rangverhältnisses der Vernunft und des Verstandes, indem er im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 143 sagt: „In allen Sprachen, allen Reden der Menschen, wird der Verstand über die Vernunft gesetzt. Niemanden vor der Kantischen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln. Vernunft ist das allgemein-menschliche, unpersönliche. Vernunft schreiben wir allen Menschen zu, wie vielen aber Verstand? — Ein vernünftiger Mann zu heissen ist ein schlechtes Lob, ein verständiger aber ein grösseres, als Sie denken. Erleuchteter Verstand ist Geist und Geist ist das Persönliche, das allein Thätige des Menschen, was allein auch geistliche Dinge versteht.“ Vergl. Grundlehren der Religionsphilosophie von Prof. Drobisch. S. 100. — Viel früher als Schelling hat Friedrich Schlegel in seiner Beurtheilung der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen (Deutsches Museum I. B. 1. Heft S. 96.) und in seinen im J. 1804 gehaltenen philosophischen Vorlesungen (Aus dem Nachlasse des Verewigten herausgegeben von Windischmann 1836) I, 85—88 den Verstand über die Vernunft gesetzt. Wiewohl er die Begriffe von Verstand und Vernunft weder genau im Sinne der Scholastiker, noch genau im Sinne Schellings bestimmt, so hat seine Bestimmung doch Beziehungspuncte mit beiden gemein. Verstand, sagt Schlegel, ist das Vermögen der Begriffe, welches in sehr verschiedenen Graden von Vollkommenheit bei den Menschen angetroffen wird, bei allen einer sehr sorgfältigen Pflege und Bildung bedarf und eben darum auch sehr leicht zerrüttet und in Verwirrung gebracht werden kann, indem die Wirkungen heftiger Leidenschaften hier die unheilbarsten Unordnungen verursachen. Die Vernunft dagegen ist die Anwendung des Willens auf die Denkkraft, das Vermögen der Gesetze, Zwecke, der praktische Verstand. Die Vernunft ist dasjenige, was den Menschen wesentlich unterscheidet . . ., die erste Bedingung, ohne welche das sinnliche Wesen sich nicht aus der niedern Sphäre der Thierheit zur Würde des Menschen erheben würde. Jeder Mensch hat Vernunft, aber nicht jeder Mensch hat Verstand oder wenigstens doch ein gleiches Maass desselben, denn der Verstand ist die späte Frucht aller vereinten geistigen Kräfte des Menschen, die nur durch eine angestrengte Uebung, eine stets fortschreitende Entwickelung zur höchsten Ausbildung und Vollendung gedeihen kann. Man redet wohl von einem göttlichen Verstande, aber nie von einer göttlichen Vernunft, weil auch schon nach der Voraussetzung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs Verstand (intelligentia) das höhere, Vernunft (ratio) aber das niedere, das untergeordnete ist.“ Ebenso sagt

cinari) verstunden sie nämlich das discursive Erkennen, welches sich zum Verstehen (als Innestehen und Gründen der Erkenntnissbewegung) wie das unerfüllte Wollen zum erfüllten, wie das Bewegen zum Ruhen, wie das Suchen des Grundes zum Finden oder Haben desselben verhält. Wenn nämlich das erste unmittelbare, gleichsam nur noch magische Sein des Geistes das Schauen und das Innestehen in diesem Schauen ist, so muss er durch die Vermittelung der Aufhebung dieses Schauens als seiner Bewegung hindurch nothwendig wieder in dasselbe, nun aber ihm Innerliche zurückkehren, und des Geistes Verstehen ist sein Wiederinnestehen in diesem vermittelten Schauen, woraus sich ergibt, dass Schauen und Denken eben so wenig von einander trennbar sind, als Ruhen und Bewegen, und dass jene öfter

Schlegel in der genannten Beurtheilung: »Wer sorgfältig redet, wird sich von Gott nicht des Ausdruckes Vernunft bedienen; alle aber, die Gott als einen Geist erkennen, reden von dem göttlichen Verstande.« Dagegen erinnert Jacobi (Werke III. Ueber eine Weissagung Lichtenbergs S. 236—39.) nicht ohne Grund: „Es ist wahr, dass wir allgemeiner nur von einem göttlichen Verstande reden; irrig aber, dass der sorgfältig Redende sich von Gott des Ausdrucks Vernunft nie bedienen werde. Wir bedienen uns von Gott dieses Ausdrucks jedesmal, wenn wir ihn als ein persönliches, mit Freiheit und Vorsehung wirkendes Wesen, besonders unter diesen Eigenschaften in Betrachtung ziehen...... Wenn eine göttliche Vernunft nicht ist, sondern nur ein göttlicher Verstand; warum nennen wir denn, unbegreiflich verkehrt, was in Gott nicht wäre, im Menschen dennoch so entschieden und bestimmt das Göttliche?« Mit unverkennbarer Beziehung auf Schelling bemerkt dann noch Jacobi, unmöglich könne Gott sich von sich selbst ausschliessen und seinem wahren Wesen nach vernunftlos, nur ein unendliches Thier sein und auch dieses nicht einmal, sondern ein blosses Alleben. Wenn Troxler (Logik. Die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniss I, 102—106) behauptet, die Vernunft (ratio) sei von jeher im Besitze des Primats über den Verstand (intellectus) gewesen, bis Fr. Schlegel es gefallen habe, den Verstand über die Vernunft zu erheben, so stimmt diess keineswegs mit der Geschichte der Philosophie überein, und Troxler irrt sicher, wenn er meint, der Streit löse sich durch die Unterscheidung der Namensbezeichnung von der Sachbestimmung, nach welcher Vorstellung die Scholastiker nur das Vernunft, was wir mit Kant Verstand, und das Verstand genannt hätten, was wir mit Kant Vernunft nennen. Verg. Geschichte der Philosophie von Heinrich Ritter VIII, 230 ff. 269, 405 ff. Leibnitii opera philos. editione Erdmann I, 393 u. 419. 479 ff. H.

erwähnte Identität des Seins und Wissens sich auf jene des Schauens und Denkens reducirt. Wenn aber die Bewegung des Geistes auf solche Weise dahin geht, das ihm erst Aeusserliche sich innerlich zu machen, so sehen wir hierin nur die allgemeine Lebensbewegung (z. B. die sich alimentirende) wieder. Schauen ist übrigens Ruhen für die Bewegung des Denkens.

„Intellectus et ratio, sagt Thomas von Aquino, differunt secundum modum cognoscendi, quia Intellectus simplici Intuitu cognoscit, scilicet universale (prima principia oder das Centrale), ratio vero discurrendo de uno in aliud.“ — Man sieht also, dass die Scholastiker nur den negativen Theil der Vernunftfunction oder ihre dialektische Fortbewegung anerkannten, mit welcher sie entweder von einer unwahren Begründung zur wahren sich fortbewegt, oder mittelst welcher sie sich von der einseitigen Abhängigkeit der bloss äusseren Begründung (des bloss äusseren Schauens) durch Aufschliessung einer inneren frei zu machen oder beide in Conjunction zu bringen sucht. Betrachtet man nun dieses Sichfreimachen des Erkennens mit Hegel als die dialektische Fortbewegung der Denkthätigkeit, so muss man nur erwägen: 1) dass diese Bewegung, falls sie anders ihren Zweck (das Wiederinnestehen in einem tiefern und höhern Grunde) erreichen soll, bereits von letzterem assistirt und in ihn eingetreten, nur inner ihm (ihn entwickelnd) statt finden kann und soll; so wie 2) dass, wo dieses nicht der Fall ist, eine solche unassistirte und unbegründete dialektische Bewegung nur eine falsche Sucht wäre, welche durch den Zweifel (durch ihr Sichentzweien mit der éinen Begründung) nicht zur höhern und tiefern Erkenntniss als zu einer andern Begründung, sondern nur zur Verzweiflung oder Abymirung führen könnte. Man hat also zwischen einer guten, zur Wahrheit führenden und einer schlechten, von ihr abführenden Dialektik wohl zu unterscheiden, wie man die Bewegung zum Leben von jener zum Tode zu unterscheiden hat. Denn das lügenhafte Denken (das ab- und anlügende) ist nicht minder ein Denken, als das die Wahrheit bekennende, so wie das Verfinstern nicht minder ein Wirken ist, als das Erleuchten, weil

ein Gegenwirken gegen letzteres, wenn man schon sagen muss, dass das schlechte und böse Wirken nicht an der absoluten Allwirksamkeit und Wirklichkeit des Wahren und Guten Theil nimmt und letzterer (wider Wissen und Willen) nur dienend im engern Sinne des Wortes sich doch nie verwirklicht. — Für eine nun im obigen Sinne des Wortes abymirte und der Finsterniss heimgefallene Intelligenz gilt allerdings, dass dieselbe einer Erlösung, d. i. einer befreienden und verselbständigenden Begründung bedarf. Wie aber der unfrei-wordene, unbegründete Wille der Pein zahlloser sich widerstreitender Lüste oder Suchten anheimfällt, welche die Religion nicht etwa durch deren Befriedigung (die unmöglich ist) stillt, sondern von welchen falschen Suchten allen sie den Willen durch Erweckung éiner andern Sucht erlöset („Suchet das Reich Gottes“ &c.) *), eben so befriedigt diese Religion zwar den mannigfaltigen morbosen Fürwitz (diese Süchtigkeit) der Intelligenz nicht, welchem diese durch ihre Entgründung, zu Folge des Versuches einer absoluten Selbstbegründung, anheimfiel, wohl aber befreit die Religion unsere Intelligenz von dieser Süchtigkeit, somit von der Unruhe des Zweifels und gibt ihr hiemit den gewünschten Frieden, das Genügen und die Assurance wieder, welche sie in tantalischer Qual sich selbst zu geben nutzlos strebte. So wie der Arzt den in seinem Suchen verirrten, wie man sagt, süchtigen Organismus nur dadurch wie-

*) Die Religion verfährt in dieser Hinsicht allerdings vernünftig, entgegen der Unvernunft der Stoa, welche den Menschen nicht anders von den Banden der knechtischen Furcht, des Schmerzes, der Lüste und der Neigungen frei machen zu können wähnte, als dass sie ihn absolut furcht- und neigungslos machen wollte, da z. B. ja eben nur die Begründung und Erweckung der Ehrfurcht (Gottesfurcht) es ist, welche den Menschen wahrhaft furchtlos macht. „Je crains Dieu, et n'ai point d'autre crainte;“ so wie sie nur durch Absorption aller Neigungen in wahrhafte Liebe den Menschen neigungsfrei macht. Was das ganze Heer der kleinlichen, irdischen Sorgen und Schmerzen betrifft, so verfährt die Religion ohne Zweifel vernünftiger als jene Stoa, indem sie éinen ungeheuren, und zwar aus einer gemeinsamen, socialen Calamität hervorgehenden Schmerz (über unser Entfremdetsein von Gott) in ihm erweckt, vor welchem alle jene, in einer niedrigern Lebensregion nur haftenden, Schmerzen und Leiden von selbst verstummen.

der herzustellen vermag, dass er die wahrhafte Sucht in ihm wieder zur herrschenden erhebt. —

Von einer Sucht kann man auf zweierlei Weise frei werden, nämlich: 1) entweder durch Befriedigung dieser Sucht, oder 2) durch Befreiung von dieser Sucht mittelst der Erweckung einer andern. In diesem Sinne sagt Christus: Niemand kommt zu mir, es ziehe ihn denn der Vater, d. h. es trete denn die Sucht des Vaters nach mir in ihn. Nur durch Theilhaftwerden des Suchens Gottes kann ich Seines Sichfindens theilhaft werden. Du findest dein Selbst, wenn du es nicht suchst. Unwissenheit ist, wie jede Privation, Unfrieden und wird als wahre Sucht erfüllt, als falsche gestillt, d. i. der Mensch von ihr befreit. Es gibt also Suchten, die erfüllt, andere, von denen der Mensch befreit und erlöset werden muss. Die Befreiung von den falschen Suchten macht erst jene wahre empfindbar. Nur in letzterem Sinne kann man sagen, dass der Zweifel dem Erkennen voran gehen muss.

45.

Alles Erleuchten eines Andern geht nur von Selbstbeleuchtung als seinem Grunde aus, und es gilt hier: „Der Ich das Auge gemacht habe und dich sehen mache, Ich sollte nicht sehen?"

Alles Manifestwerden eines sich nicht von selber manifestiren Könnenden kann nur von einem sich selber zu manifestiren Vermögenden ausgehen. Das Leuchtende (sich selber manifest und seines Sichselbermanifestseins ein Anderes theilhaft machend) kann darum in keiner Region ein Selbstloses sein, und Hegel nennt darum mit Recht schon das äussere Licht das Selbst der materiellen Natur. — Auch Thomas von Aquino sagt: Diffundere perfectionem habitam (e. g. cognitionis) in alia est de ratione perfecti (absoluti, d. i. nicht des Unvollendeten oder Selbstlosen). — Dieses gilt selbst suo modo vom objectiven Sinn oder dem Schauen, insofern jedes partielle Schauen nicht begreiflich ist, als nur durch Theilhaftigsein eines centralen (universellen) Schauens, und zwar auf doppelte Weise, nämlich 1) indem mein partielles

(individuelles) Schauen jenem centralen (universellen) temporär sich eingerückt befindet, mein individuelles Schauen somit zugleich ein universelles ist, oder 2) indem letzteres, mir (meinem Auge oder Sinnorgan) sich eingebend und ihm innewohnend, auf diese Innewohnung den Rapport mit jener Selbstbeleuchtung gründet *), in welchem Sinne auch Göthe sagt: „dass unser Auge die Sonne nicht zu schauen vermöchte, falls es nicht sonnenhaft wäre **).“ Die entgegengesetzte Vorstellung, dass die einzelnen Sinne in jedem der zahllosen Thierindividuen bloss einzeln und ohne Theilhaftsein und Gründen in einer allgemeinen centralen Anschauung entstehen und bestehen, dass zwar jedes Thier als lebendiges, athmendes, seinen Privat-Lebensodem in sich habe, welcher aber in keinem Rapport mit éinem gemeinsamen Lebensodem stünde, — kurz: die entgegengesetzte Voraussetzung, dass es zwar zahllose Thier- und Lebensseelen oder Geister, aber keine centrale, gemeinsame Lebens- und Weltseele, keinen Weltgeist gebe ***), ist zwar die noch allgemein herrschende, sie ist aber in dieser niedrigeren Region des Lebens eben so falsch, als

*) In jenen (in der Erläuterung des 42sten Satzes) bemerkten Fällen einer Entbindung der einzelnen Sinneskräfte von ihren respectiven Organen oder leiblichen Werkzeugen centralisiren sich dieselben, so dass sie überall, wo sie sich wieder äussern, unzertrennt zusammen sind, und man hat diese Erscheinung fälschlich für ein Vicariren der Sinne genommen, oder für ein Vicariren des Gangliensystems für das Cerebralsystem. — Man begreift übrigens, dass diese Centralisirung der Sinne das Eingerücktwerden der Anschauung des Individuums in die universelle Centralanschauung bedingt. —

**) „Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

Göthe's Gedichte II, 315. Uebrigens hat schon Plotin denselben Gedanken geäussert. H.

***) Bekanntlich vermengt die Naturphilosophie diesen Welt-Thiergeist mit dem heiligen. — Das Wort Geist wird übrigens hier im engern Sinne gebraucht als das den Leib Begeistende oder das diesem Centrale. Vortrefflich sagt schon Tatianus: „Spiritus Deus, non tamen materiam permeans spiritus, sed materialium spirituum et figurarum, quae in materia sunt, opifex. Est spiritu diviniore inferior ille spiritus, qui materiam pervadit, non eodem ac perfectus Deus honore colendus.“

jene, welche das einzelne Selbstbewusstsein ohne Bezug auf ein und zwar fortbestehendes centrales, universelles Selbstbewusstsein entstehen und bestehen lässt. Jedoch mit dem Unterschiede, dass, wenn man, wie oben bemerkt worden ist (Erläut. des 19. S.) von einem centralen Selbstbewusstsein nicht sprechen kann, welches bloss an sich ein solches wäre und zum Selbstbewusstsein-für-sich lediglich in den individuellen Selbstbewusstseienden verwirklicht würde, ein solcher Unterschied des blossen Ansichschauens und des Fürsichschauens allerdings von dem allgemeinen Weltgeiste prädicirt werden könnte als einem stummen und vernunftlosen *). — Ueber eine solche Gemeinschaftlichkeit des Sinnes oder der Anschauung bemerkt übrigens Thomas von Aquino, dass, wenn zwei Menschen éin Auge hätten, zwei Sehende und doch nur éine Vision wären. So empfanden denn in der That jene zwei in der Mitte zusammengewachsenen Mädchen jeden Stich in den Gemeinleib zugleich, nicht aber ebenso einen Stich in den gesonderten Leibestheilen, und jede Empfindungsgemeinschaft setzt folglich eine Gemeinschaft des Organs (Einwesigkeit) voraus, so wie man von der Sympathie sagt, dass sie auf Gemeinschaft des Leibes (des Fleisches und Blutes) beruhe, sei es nun, dass die im sympathischen Verbande stehenden Körper ursprünglich éine materielle Continuität bildeten, sei es, dass sie diesen Rapport durch einen temporären Contact erhielten **). Wenn ein Mensch mit zwei Hän-

*) Wenn nämlich oben mit Recht behauptet wurde, dass der Schöpfer auf keine Weise vom Geschöpf abhängig ist, so ist doch solche Abhängigkeit für die Natur zuzugeben. Die hier gerügte Verkennung eines universalen und centralen Lebensprocesses entspricht jener in der Physik, indem man auch hier das Einzelne, Particulare ohne ein Centrales z. B. den particulären chemischen oder Brennungsprocess ohne einen universalen begreifen will, und die Elemente nicht als active Centra, sondern nur als Elementata betrachtet.

**) Bekanntlich beruhen auf diesen zwei Bedingungen alle sympathetischen Rapports. — Uebrigens leidet der Begriff der Sympathie eben sowohl seine Anwendung auf die Zeit wie auf den Raum. — Die Erscheinungen der Sympathie sind eben darum beachtungswerth, weil sie geeignet sind, den in der räumlich-zeitlichen Abstraction auseinander gehaltenen Geist zuerst wieder von dieser dumpfen Bornirtheit zu befreien und zu sich selber zu bringen.

den Verschiedenes betastet, so sind zwei Tastungen und éin Tastender; wenn aber mehrere Agenten éin Werkzeug gemein haben, so ist die Action éine, obschon der Agenten viele sind.

46.

Eine Action oder die geeinte Action kann nicht unmittelbar von zwei Agenten derselben Ordnung oder Region ausgehen, sondern diese müssen wechselseitig und beide éinem und demselben Agens einer höhern Region subjicirt sein, wohl aber kann eine solche Actions-Einheit von zwei Agenten ausgehen, deren einer dem andern subordinirt ist. Diese Behauptung gilt besonders auch von der Erkenntnissaction oder von dem Einverständnisse.

Für die religiöse Philosophie, besonders für die sociale ist es nämlich wichtig zu bemerken: 1) dass zwei oder mehrere Agenten éiner und derselben Region oder Ordnung, ohne Assistenz der Action eines Agens einer höhern Region, in ihrer Action sich nicht zu einen vermögen. 2) Dass ein solcher Hinzutritt (als Assistenz) eines höhern Agens die Action des Agenten der niedrigern Region nicht (im engern Sinne des Wortes) aufhebt oder stört, sondern sie in ihrem Esse belässt, und, sie emporhebend, in diesem Esse sie befreit, wie denn jedes Eleviren ein Befreien ist, ein die Einzelnheit eines organischen Gliedes eben in dieser seiner wahren Concretheit oder Einzelnheit (Unicität) Affirmiren und Confirmiren. Dies gilt für das Erkennen sowohl als für das Wollen und Wirken des Menschen. 3) Das niedriger stehende Agens vermag von sich selber seine Action nicht mit jener des höheren zu vereinen, sondern es hat die Initiative hiezu von Letzterem zu erwarten. Amor descendit. Hiemit wird denn das Unvernünftige jener Behauptung der irreligiösen Philosophie einleuchtend, dass die Freiheit des Menschen (in seinem Erkennen, Wollen und Wirken) schlechterdings sein absolutes Alleinsein und Alleinthun (auch in Bezug auf Gott), folglich auch die Abwesenheit aller Hilfe voraussetze. In der That meint auch

diese Philosophie dem Menschen seine Freiheit, in der bürgerlichen wie in der religiösen Societät, nur damit zu verbürgen, dass sie ihn in beiden hilflos lässt.

Leider zeigen sich viele Theologen in derselben Voraussetzung der Autonomisten befangen, wenn sie mit der Anerkennung der Nothwendigkeit der Gnade nun aber auch alle Mitwirkung des Menschen leugnen und unbegreiflich finden. Sie müssen sich daher noch immer von St. Martin sagen lassen (Nouvel homme S. 338): „Les docteurs de la loi sont trop tenebreux pour appercevoir ce concurs et l'ame humaine n'est pour eux qu' un Instrument passif, semblable en tout aux êtres inanimés, et sans une action qui loi soit propre et qui puisse, par analogie, s'unir a l'action de la Divinité.“

47.

Der legitime Besitz befreit beide, sowohl das höhere besitzende Agens, als das niedrigere, besessene, gehörige (hörige). Der Intellectuell - nichtselbständige ist nämlich wie der Bürgerlichnichtselbständige der Hörige — der Hörende oder Glaubende.

Dieser Satz folgt von selber aus dem vorhergehenden und wird mit der einzigen Bemerkung klar, dass das höhere, besitzende Agens durch den Besitz des niedrigeren in seiner Manifestation frei wird, weil es durch diesen Besitz der ihm hiezu nöthigen Manifestationskräfte habhaft wird, so wie, dass das besessene Agens hiemit frei wird, weil es durch sein Besessenwerden von dem höheren Agens begründet und verselbständigt wird. Auch dieser Satz kann übrigens auf das Erkennen angewendet werden, insofern auch hier eine Subordination statt findet. Z. B. zwischen dem Lehrer und dem Schüler *).

*) Es ist ein Grundzug der Lehre Baaders, dass sich die Gesetze aller Lebenssphären ineinander spiegeln oder nach demselben Urbild gebildet erscheinen. So spiegeln sich die Gesetze des socialen Lebens in jenen des Erkennens. Vergl. Die Societätsphilosophie von Franz Baader. Herausgegeben von Prof. Dr. Hoffmann (Würzburg, Stahel, 1836). II.

48.

Ein höheres Agens durchwohnt entweder bloss ein ihm niedrigeres, oder es wohnt diesem zugleich auch inne. Wie jenes das letztere auf eine andere Weise erkennt, wenn es das niedrigere Agens nur durchwohnt, als wenn es ihm auch innewohnt, so erkennt das niedrigere das ihm höhere Agens auf andere Weise, wenn es von diesem nur durchwohnt, als wenn es auch von ihm innegewohnt wird. Wobei zu bemerken kömmt, dass jede Innewohnung wechselseitig, die Durchwohnung aber nur einseitig ist.

Die in der Erläuterung des 46. Satzes bemerkte Nichtstörung der Action eines niedrigern (subjicirten) Agens von Seite des ihm gradu höheren, findet nicht nur für den Fall statt, dass eine wahre Union ihrer Action eintritt, wo das niedrigere Agens zu dem höhern erhoben, dieses zu jenem herabgezogen sich befindend, beide in éinem Geiste und Wesen mit einander wirken*), wo man sagt, dass das höhere Agens in dem niedrigeren Natur, Wesen oder Gestalt angenommen habe und letzterem organisch

*) Die Conspiration eines höheren und eines niedrigeren Geistes ist keine Confundirung beider, wie denn schon die Gase in der materiellen Natur nicht zusammenfliessen, und eben so die Wesenheitsunion beider keine Vermischung oder Homóusia. Meister Eckart sagt: „Gottes Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben sein, auch werden wir mit Gott vereint in Schauung, nicht in Wesung. Eben, weil durch Schaffung unser Wesen aus Gott kam, ist und bleibt es von Gottes Wesen unterschieden. Das Gott ist in allen Creaturen, das ist Er doch darüber.“ So sind auch die göttliche und die menschliche Natur in Christo geeint, nicht aber vermischt. Auch nahm die göttliche Person (der Logos) die unpersonirte menschliche Natur und nicht die personirte oder eine einzelne menschliche Person an. So wie in der Eucharistie der Leib Christi als Natur und materiell unpersonirt oder unspecificirt unter der species visibilis des Brodes gegenwärtig ist. Wie dort homme principe, so hier matiere principe. — In diesem Bezuge sagt auch Tertullianus: „Aliud longe tertium est, quam utrumque“ d. h. bei Wesensvermischung Zweier (oder Mehrerer) bleiben die Sichvermischenden nicht bestehen. Denselben Begriff der Eucharistie stellt auch J. Böhme auf.

innewohne, sondern, was noch mehr ist, selbst für jenen Fall, wo diese Union und Innewohnung nicht eintritt, das niedrigere Agens in der Macht des höheren diesem bloss einseitig subjicirt sich befindet, und wo das höhere dem niedrigern darum unfasslich, unempfindlich, zu subtil, zu kräftig oder unberührbar ist und wenigst unmittelbar keine Reaction des niedrigeren gegen das höhere möglich erscheint*). Was nämlich in der Macht eines Andern steht, das hat selber keine Macht mehr gegen dieses Andere, und die Durchwohnung wird selbst nur durch Machtentnehmung begreiflich**). Wie nun alle Dinge in Gott, dem allbefassenden höchsten Wesen, nämlich in seiner Macht bestehen, so bestehen Einige derselben zugleich auch in seiner Liebe (denen Er hiemit innewohnt), die Andern nicht (die Er darum bloss durchwohnt oder durchdringt), sei es nun, dass diese nach ihrer Natur solcher Innewohnung nicht fähig, sei es dass sie ihrer verlustig geworden sind. Von letzteren kann man nun im engern Sinne des Wortes sagen, dass sie ausser Gott, d. i. bloss in Seinem äusseren Reiche oder Regiment, von ersteren, dass sie zugleich in Seinem innern Reiche bestehen, und in diesem Sinne heisst es in der Apokalypse: „Draussen sind (in Ewigkeit) die Abgöttischen und die da lieb haben und thun die Lügen.“ Ein ewiges

*) Obschon z. B. der vollendete Verbrecher unmittelbar gegen Gott selber seine Action (gleich jener gegen das Herz des Menschensohnes gerichteten Lanze) kehrt, so trifft er hiemit doch nicht Gott, wohl aber die sonst unter ihm stehende, nichtintelligente Natur, weil es ein göttliches Criminalgesetz ist, dass die einen Verbrecher bindenden und züchtigenden Diener der Gerechtigkeit, Wesen sind, die ursprünglich unter dem Verbrecher stunden, und unter welche er folglich nun degradirt sich befindet. Diese Degradation ist es, welche das Wort: „Fall“ bezeichnet.

**) Eine solche durchdringende und durchwohnende, das durchdrungene Wesen nicht zu zerreissen oder zu zertrennen brauchende Macht gewahren wir schon im Schalle, so wie die Chladnischen Klangfiguren (welche übrigens bereits Hooke kannte) die völlige Subjection oder Flüssigkeit des auf solche Weise durchdrungenen Wesens beweisen. Darum ist auch jene Macht die bildende. In jedem Organismus äussert sich übrigens das bildende Princip sowohl bloss durchwohnend, als auch innewohnend (sensibel).

Innen und Aussen, welches man folglich mit dem Ausser-Gottsein der materiellen Natur nicht zu vermengen hat. Unsere neuere Gesetz-Philosophie leugnet nun bekanntlich die Innewohnung oder das Verbum caro factum, nämlich die Menschwerdung des moralischen Gesetzes, und ist hiemit dem Christenthume widersprechend und unverträglich mit ihm. So z. B. ist der Zustand des Menschen, in welchem er mit seinem Gesetze in Differenz sich befindet, der unvollendete, unversöhnte und unselige desselben, aber Kant gründet eben sein Postulat der Unsterblichkeit und der ewigen Seligkeit auf die ewige Permanenz dieser Unversöhntheit. Das Princip der Kantischen Moralphilosophie ist somit die Leugnung des Christs als Versöhners in alle Ewigkeit oder, wie Tauler sagt, als desjenigen, der in und durch seinen Tod am Kreuze einen ganzen Fried und Son machte zwischen dem Menschen und dem himmlischen Vater; und Kant stellte folglich nur eine Theorie der Unsterblichkeit der Verdammten auf. Jene in der älteren deutschen Sprache ausgedrückte Identität des Begriffes des Sohns und der Versöhnung ist übrigens darum wichtig und nachdenkenswerth, weil in der That Gott (als Vater) durch die ewige Eingeburt seines Sohnes sich ewig vollendet, befriedigt und versöhnt. Generatio (genitus) perficit genitorem.

49.

Die theoretische und die praktische Vernunft sind nicht, wie sie in Folge der Kantischen Darstellung zu sein scheinen, zwei von einander trennbare Potenzen, sondern beide sind éine und dieselbe Vernunft.

Die operative Vernunft, die praktische Intelligenz ist zwar der Beweger (primus motor), der Geist (*Νοῦς*) der Urhervorbringer, aber nicht, als ob er, erkennend (wissend), unmittelbar hervorbrächte oder die Bewegung unmittelbar ausführte (exequirte), sondern weil er mittelst des Willens diese Hervorbringung (das Werk) aus seinem executiven Vermögen hervor-

ruft, so wie das Hervorgerufene stützt und leitet. Es ist uns Eines und Dasselbe als erkannt wahr, als gewollt oder den Willen sollicitirend gut, und als gethan oder gewirkt recht. Uebrigens sind diese drei nur in Gott Eins, nämlich 1) das die innerlich und äusserlich auszusprechende, zu gebärende Form Insichhaltende oder Fassende, 2) das Wollen, welches unmittelbar zu diesem Aussprechen oder Gebären bestimmt, 3) die eigentlich executive Potenz als das unmittelbar Darstellende und Producirende *). Diese drei sind nur in Gott Eins, und dass sie auch in der Creatur einig sind, (widrigenfalls diese nicht productiv ist in ihrer Ordnung und Sphäre) das hat dieselbe nur von Gott und dem Theilhaftsein jenes Dreieins in Ihm. Das Wollen steht sonach in Mitte zwischen der Praxis und der Theorie, zwischen Wissen und Zuwissengeben, zwischen der innerlich erblickten und der äusserlich gewordenen Form oder Gestalt. „Volens, sagt Thomas v. Aquino, delectatur quando forma est in effectu, nitit et anxietatur quando non est," womit derselbe das Wesen der Angst als Pein und Schmerz gehemmter Geburt oder Formation (Entwickelung), das Wesen der Freude als die gelungene Formation oder Geburt begleitend bezeichnet; wo nämlich Angst ist, da ist Verwickelung, wo Freude, da ist Entwickelung. Ich sage: Geburt, denn wirklich muss man dieses unmittelbar hervorbringende Princip das gebärende, sohin das mütterliche nennen, welches, vom Willen mit der Form geschwängert und befruchtet, dieser Form ihren Leib gibt **),

*) Diesem mangelt nämlich die Selbstbestimmbarkeit oder Selbstverwirklichbarkeit, wie dieses von dem mütterlichen Princip gilt, welches seine Action nur als Fortsetzung beginnt, wie auch solches von jedem werkzeuglichen Wirken gilt. Ein solches unmittelbar Hervorbringendes (Kraft) erkenne ich nun zwar als mein Eigenthum, weil es nur zufolge meiner Bestimmung (meines Willens) hervorbringt oder nicht, aber dessen ungeachtet unterscheide ich dasselbe von mir, weil ich seines Besitzes mich erfreuen, oder dessen auch ermangeln kann. Wesswegen es nur von Gott heisst: Dein ist die Kraft.

**) Nach Obigem ist die immanente Selbstgeburt, Selbstformation oder Entwickelung nicht mit der emanenten, die innere Selbstunterscheidung nicht mit der Unterscheidung eines Aeusserlich-hervorgebrachten zu vermengen, obschon letztere durch erstere bedungen ist. Um z. B.

sie beleibt, d. i. bleibend macht oder substanzirt *). Weib, Leib, mater, materia; in der matrix gerinnt die Form oder: mater materiam formae administrans. — Wir werden in der Folge sehen, dass dieses gebärende Princip eben kein anderes, als die Begierde ist, in welcher man folglich das, was das Princip der Natur im allgemeinsten Sinne (natura von nasci und zwar die natura naturans) heissen kann, als in seiner Wurzel aufzusuchen hat. Was endlich jene oben bemerkten zwei Momente (der Angst und der Freude) betrifft, so sind sie als zwei Seinsweisen der matrix in jeder Geburt nachzuweisen, sie sei ewig oder zeitlich, immanent, d. i. Eingeburt oder emanent, d. i. Ausgeburt, denn unmittelbar zeigt sich die Völle der Schwängerung im ersten Momente als jene der Enge (Angst) der peinlichen Verwickelung, der Finsterniss, Schwere u. s. f., wogegen im zweiten Moment, welcher jenen ersten in sich aufgehoben hielt, die Fülle der Entwickelung und mit ihr die expansive, beseligende Freude, Lichtheit und Leichtigkeit eintritt, wie denn nichts zur Geburt kommt, was nicht, wie der alte Ausdruck sagt, seine erste Mutter bricht, d. h. jene erste unmittelbare Wesenheit aufhebt in einer zweiten. So wie das Princip der Negativität gegen Anderes oder das der zehrenden Macht auf die Spitze getrieben sich befindet, schlägt es in das entgegengesetzte der sich gebenden und nährenden Liebe um, der zehrende Feuerglanz zum innebleibenden Lichtglanz **). Die radicale Natur der Angst,

ein Werk hervorzubringen, setze ich gleichsam inner mir selber die Idee und jenes unmittelbar producirende Vermögen, heraus, d. h. ich mache mich gleichsam zum Himmel und zur Erde.

**) Falsch ist es übrigens, wenn man dem Weib ausschliessend die Function der Beleibung gibt, weil so wie Mann und Weib ein Leib sind, auch beide den Leib geben. Der Mann, sagt J. Böhme, säet Seele, das Weib Geist, beide geben den Leib. Die Feuertinctur des Mannes hat auch Leib, aber er wäre in dieser Verderbtheit fast grimmig, also muss ihm die Wassernatur (Wassergeist) in venere einen sanften Geist darein geben.

**) So ist die ausser der Temperatur oder Vollendtheit noch sich äussernde Hitze und Kälte Leben beraubend, die Wärme dagegen gebend.

welche als solche der unaufgelösete, fixirte und gehaltene Widerspruch ist, zeigt sich übrigens schon damit, dass sie überall im Anfange des Lebens als Geburtsangst, wie bei dessen Ende als Todesangst hervortritt. — Eben so unverkennbar aber ist diese Angst das Radical der Begierde selber, d. h. dieser Begierde Urstand fällt mit jenem der Entäusserung, der Unfreiheit, der Unganzheit und der Verarmung am Sein, d. i. mit dem Urstande der Natur als Indigentia Dei zusammen. Hier gilt nämlich, was Jacobi (in Plato's Sinne) sagt, dass der Ueberfluss das Bedürfniss erfunden habe.

Das sich zur Selbstmanifestation (Selbsterfülltheit) sammelnde und anstrengende Leben entäussert sich vorerst und schliesst sich zusammennehmend sich in eine strenge ängstliche Substanz, sich in dieser aufhebend, ein, welche dasselbe aber, sich zur verzehrenden und befreienden Feuermacht steigernd und verselbständigend, wieder aufhebt oder eigentlich nie zum Wesen aufkommen lässt. Indem nun aber das Leben dieses erste Finsterwesen verzehrend (ein Verzehren, welches es keineswegs schon erfüllt) den Anbau des Leibes des Todes hindert, setzt oder gebiert es die dasselbe wahrhaft erfüllende oder vollendende Licht und Lebenswesenheit (πλήρωμα) in sich. — Diesen Fundamentalsatz der Biologie, dass nämlich keine organische Substanzirung oder Beleibung anders als vermittelt, durch Aufhebung einer tiefern anorganischen Substanzirung als des Grundes und Bodens jener, ent- und besteht, — diesen Fundamentalsatz der Biologie, sage ich, hat zuerst der Philosophus Teutonicus in seiner universellsten Anwendung (sowohl auf die höchste als auf die niedrigste Region des Lebens) erwiesen, und zwar nicht etwa so, als ob darum dieses Tiefste (die Erde) das alleinig Gebärende der lebendigen Substanz wäre, sondern so, dass dasselbe nur mit und unter dem Adspect des Höchsten (des Himmels), somit in der wechselseitigen Aufhebung und Conjunction beider, die lebendige Mitte hervorbringt. Diese Mitte und Vermittelung hat J. Böhme in der ewigen Geburt des göttlichen Lebens selber nachgewiesen, und durch diese Nachweisung den christlichen Begriff der Vermittelung oder der Mitte zwischen dem abstracten Spiritualismus und dem

eben so abstracten Realismus in die Philosohie eingeführt hat. Wie denn jedes Gebrechen oder Verbrechen des Lebens ein Heraustreten oder Herausfallen aus dieser Mitte (Vollendtheit) oder Concretheit ist, und ein Hervortreten eines abstracten Gegensatzes von einem Oben und Unten, d. i. eines Widerstreites der Theorie und Praxis, welche ihrer Versöhnung ermangeln. — Im blossen Willen als solchem oder als im noch unerfüllten und unvollendeten sind nämlich, als gleichsam im noch flüssigen unbestimmten Sein, die beiden Elemente — das Ideale, das Theoretische und das Reale, Praktische, welch' Letzteres auch jenes der Begierde oder Natur ist, das den Geist und das den Leib Gebende — noch ungeschieden, und nur durch deren Entscheidung und vermittelnde Conjunction wird das Wollende und Gewollte erst wirklich und tritt ins Dasein. Woraus man sieht, dass ein idee- oder gedankenloser Wille so wenig ein Wille genannt werden könnte, als ein begierde- und naturloser. Auch beginnt die heilige Schrift mit dieser Fundamentalwahrheit aller Philosophie: „In Principio creavit Deus coelum et terram," welche Worte bereits Augustinus in diesem höheren Sinne nahm.

50.

Eine Intelligenz vermag auf eine andere erleuchtend (elevirend), oder verfinsternd (deprimirend) einzuwirken.

Eine Intelligenz wirkt auf doppelte Weise erleuchtend in eine andere ein, indem sie nämlich entweder deren Fassungs- und Erkenntnisskraft stärkt, oder indem sie dieselbe informirt, d. h. die Form des Zuerkennenden ihr einerzeugt, wobei diese Form nicht etwa abstract von ihrer Erfüllung genommen werden darf, (in welcher Abstraction die Form nicht mehr solche, sondern nur ihre Figur oder ihr Schemen ist), weil eine solche Formmittheilung so wenig zum Verständnisse genügen würde, als eine blosse abstracte Form des moralischen oder Willengesetzes diesem die Lust und Kraft zu dessen Befolgung gäbe. In Hinsicht

der ersten Weise der Elevirung oder Erleuchtung einer Intelligenz durch eine andere, nämlich der Bekräftigung der letzteren ist nun zu bemerken, dass eine stärkere Intelligenz eine schwächere im Verhältnisse ihrer Näherung (Conversion) bekräftigt, folglich in dem Verhältnisse, in welchem diese jener sich öffnet, gleichwie ein stärkerer Körper einen schwächeren in dem Verhältnisse seiner räumlichen Näherung oder Proximität. Wie denn schon Sokrates bei Plato die Ueberzeugung ausspricht, dass nur durch eine Näherung des oder Zukehr zum Guten der Nichtgute des Guten theilhaft und hiemit selbst gut zu werden vermag. Auf die zweite Weise aber erleuchtet eine Intelligenz eine andere, indem sie dieser die Form des Zuerkennenden einbildet, welches aber der Fassungskraft der zu erleuchtenden Intelligenz entsprechend geschehen muss; nämlich so, dass das, was die kräftigere Intelligenz auf einmal in einer Form befasst, der schwächeren, niedrigeren nur in mehreren Formen gleichsam auseinander gelegt mitgetheilt werden kann, so dass, was in der höheren Intelligenz als Peripherie, in der niedrigeren Intelligenz als Centrum gilt und u. u. Wobei nur bemerkt werden muss, dass die höhere einfache Form diese Einfachheit nicht etwa durch Abstraction oder Entleerung von der niedrigeren erlangt, sondern dass sie eben die (concrete) Fülle aller niedrigeren ist. Auf dieselbe zweifache Weise verfinstert aber auch ein Geist einen andern, indem er entweder des Letztern Fassungskraft schwächt, oder anstatt informirend in ihn deformirend einwirkt *).

*) Diese Schwächung oder Hemmung äussert sich übrigens auf dreifache Weise, nämlich 1) bloss als Inerzie der Unwissenheit und des Unterrichts-Mangels, 2) als Reaction eines bereits fixirten Irrthums, endlich 3) als bewusstes Festhalten des letztern als solchen oder als Lüge. — Aus diesem Gesichtspuncte kann man sagen, dass es eine Haeresis gibt, die unverschuldet ist, eine andere, die mehr oder minder verschuldet, endlich eine dritte, die völlig bewusstes Verbrechen ist. Die Kirche erklärt nur jenen für einen schuldigen Häretiker, welcher gegen seine Ueberzeugung im Irrthume beharret. [Conf. Libri symbolici ecclesiae romano-catholicae &c. rec. et. instruxit J. T. L. Danz (Vimariae apud Guil. Hoffmann 1836) pag. 430. H.]

51.

Jede Erleuchtung ist Einsprache als Descensus von einer höheren Intelligenz in eine niedrigere, aber nicht jede Einsprache ist Erleuchtung, z. B. nicht die Frage oder Bitte um Erleuchtung. Die letztere Art der Einsprache steigt von der niedrigeren Intelligenz in die höhere auf und macht die Erleuchtung (die Einsprache von Oben) effectiv.

Die Einsprache ist zweifach: 1) eine innere oder Einsprache im engeren Sinne, mittelst welcher ich mein gefasstes Wort mir selber entwickele oder ausspreche oder mir darstelle, wesswegen Plato das Denken ein Selbstgespräch nennt, und 2) eine äussere Einsprache, die zugleich wirkliche Aussprache ist, von welcher Augustinus sagt, dass sie „Verbum vox factum" sei, indem er diese Weise der Leibwerdung des Wortes mit dem „Verbum caro factum" vergleicht. Er unterscheidet folglich das Verbum gleichsam als Seele von der Stimme als deren Leib, welcher dem Wort zugebildete Träger desselben wieder entweder bloss geistig, oder auch elementarisch (materiell) ist, wie z. B. in der gewöhnlichen momentanen Luftgestaltung *). Mein inneres gefasstes Wort bleibt nämlich in mir verschlossen entweder durch meinen Willen, welche Verschliessung nur gegen Gott nicht möglich ist,

*) Nur die Luft dient hiezu genügend, denn nur die Luft ist in der materiellen Natur offen und darum öffnend, d. i. die materiellen Bande aufhebend und verzehrend. Ein uns noch unsichtbares Höheres vermögen wir darum in einer niedrigeren Region doch schon, oder noch zu hören. — Aber der Laut oder Hall steht in einem andern Sinne höher, als das Sichtliche. Nämlich die Lautbarkeit (Tönbarkeit) bezeichnet nicht nur überall den Eintritt des Selbstischen — z. B. nur der selbstisch feste Körper klingt, und das eigentlich selbstische creatürliche Thierleben im Gegensatze des stummen, selbstlosen Lebens beginnt mit dem Laute — sondern der Laut als Stimme oder Hall ist auch der Träger und Leib oder die Substanz des Geistes selber, der sich hiemit selbstisch manifestirt, wogegen seine stumme Sichtbarkeit nur ein selbstloses Manifestsein seiner ist, insofern nämlich der Laut sein Selbsterzeugtes ist, nicht aber diese Sichtbarkeit.

oder durch mein Gebundensein an den materiellen Leib, welche Gebundenheit denn macht, dass ich jene geistige Stimme, von welcher so eben die Rede war, nicht geltend und effectiv machen kann ohne die Zubildung irgend eines materiellen Leitzeugs, Trägers oder Zeichens desselben als das Bindende bindend, wesswegen dieses materielle Wort oder Zeichen eigentlich nur ein Zeichen des Zeichens ist. Nur selten und gleichsam nur blitzweise gewahren wir, die wir noch irdisch beleibt sind, Ausnahmen von dieser Regel; d. h. eine durch jene Elementarvehicula nicht vermittelte Aus- oder Einsprache, und eine solche geistige Einsprache zeigt sich raum- und zeitfrei, d. i. materiefrei, und ist darum auch nur bei jenen Menschen bemerklich, welche nach der im 42. Satze gegebenen Erläuterung ausser sich, d. i. wenigst zum Theil von ihrem irdischen Leibe (sei es nun durch Affect, sei es durch Krankheit) abgeschieden sind. Wenn indess der auf solche Weise nicht ausser sich seiende Mensch auch eine solche durch kein materielles Vehiculum (leibliche Berührung) ihm werdende Einsprache einer andern Intelligenz in sich nicht als solche gewahrt, dieselbe mit seinen eigenen Gedanken-Erzeugungen oder Einfällen vermengend, so beweiset dieses doch nichts gegen das wirkliche Geschehen einer solchen Einsprache sowohl im Wachen, als besonders im Schlafzustande. — Denn des Menschen effectiver Rapport erstreckt sich ungleich weiter und reicht tiefer, als er wohl meint, indem er in seiner materiellen Befangenheit nur gleichsam den kleinen und kurzen Theil des Storchschnabels übersieht, mit welchem er unmittelbar manipulirt, nicht aber den mit jenem zugleich sich bewegenden grösseren und längeren Theil desselben, für dessen Bewegung und deren Folgen der Mensch also nicht minder verantwortlich ist. In der That, wenn, wie Kant sagt, das dem Menschen als Intelligenz für sein Thun vorgeschriebene Gesetz die Conformirung jeder einzelnen seiner Actionen mit dem Ganzen (Universum) will und bezweckt, so begreift man freilich den Sinn (Esprit) dieses Gesetzes, wenn man bedenkt, dass der Mensch, ursprünglich das Centrum dieses Universums besitzen sollend und diese Centralität seiner Natur nicht verloren habend, indem er in jedem seinem Thun wirklich

das Ganze afficirt, für diese Affection folglich diesem Ganzen verantwortlich ist. —

Die in diesem Satze aufgestellte Behauptung „dass das Befragen einer höheren Intelligenz von Seite der fragenden niedrigeren eine Bitte um Erleuchtung ist,“ ist für die religiöse Philosophie von besonderer Wichtigkeit. Sie erkennt nämlich, dass der Mensch als Intelligenz in seinem dermaligen, unmittelbaren, natürlichen Dasein, von der absoluten Intelligenz abgekehrt und mit Ihr gebrochen habend, nichts weniger als in freier, offener Gemeinschaft oder in jener oben nachgewiesenen Einheit der Action mit dieser absoluten Intelligenz sich befindet, welche doch die Begründung, Bekräftigung und Befreiung seines Erkennens bedingt. Damit nun aber diese freie Gemeinschaft und Erleuchtung für ihn hergestellt werde, ist von Seite des Menschen ein Thun oder ein Act erforderlich, der mitwirkend jene Unmittelbarkeit oder jenen Schluss (als falsche Vermittelung) aufhebt, welche den einzelnen Menschen ausser dieser freien, d. i. totalen Gemeinschaft als Region ausgeschlossen und hiemit in einer niedrigeren Region beschlossen und bornirt hielt. Denn die Irreligiosität der Intelligenz und Speculation zeigt sich sofort als Bornirtheit. Dieser Act (in seiner Wurzel betrachtet und ohne seine Aeusserung zu berücksichtigen) ist ein mich als particulare Intelligenz mit der absoluten Intelligenz reliirender Act (Religio a religando) und somit Gebet, und es ist folglich Gesetz der Mittheilung oder Ertheilung der Erkenntniss von einer höheren oder kräftigeren Intelligenz an eine niedrigere oder schwächere, mit anderen Worten, es ist das allgemeine Gesetz der Erleuchtung jeder Intelligenz, für den Fall nämlich, in welchem diese Erleuchtung (oder Verfinsterung) nicht ohne Mitwirken ihrer als zu erleuchtender statt findet, dass diese Intelligenz ihrerseits nur durch ein Bitten jenen ihre Erleuchtung bedingenden Rapport zu öffnen und für sich effectiv zu machen vermag. Hiebei ist nur jener Irrthum zu vermeiden, welcher auch hier den primitiven Verkehr und Rapport des Geschöpfs und des Schöpfers mit jenem des Geschöpfs und des Geschöpfs vermengt und etwa jenen aus

letzterem begreiflich machen will *). — Hiemit gelangen wir aber sogleich zur Einsicht, dass in den Augen Gottes diese Oeffnung oder Herstellung der freien Gemeinschaft der Creatur mit Ihm der eigentliche Zweck dieses wie jedes Gebetes ist, in welchem Sinne folglich jedes Gebet seine Erhörung schon mit sich bringt, einestheils indem die Gabe hier von dem Geber nicht trennbar ist, anderntheils indem alle uns im Zeitleben befallenden Nöthen, weil sie uns zu Gott (aus dieser Zeit hinaus) treiben, uns doch nur die éine gemeinsame und Radicalnoth dieser unserer Entfremdung von Gott fühlbar und erkennbar machen sollen, so dass also die äussere (einzelne) Noth nur als leitend und helfend zur Erweckung dieser innern Noth sich auf gleiche Weise verhält oder verhalten soll, wie das äussere Müssen (der äussere Zwang) zum innern Sollen. Die irreligiöse Philosophie verkennt folglich ganz die Selbstthätigkeit des menschlichen Gemüthes und Geistes im Acte des Gebetes, wenn sie dieses als activen und effectiven Cultus nicht will gelten lassen, sondern dasselbe für ein nur passives Verhalten und blosses eitles Declariren seiner Wünsche ausgibt, wie z. B. Kant das Gebet definirt, welcher mit der sonderbaren Idiosynkrasie behaftet war, kein lautes (sociales) Gebet vertragen zu können, und in seiner „Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft" sogar die Voraussetzung ausspricht, dass sich ein Mensch beschämt zeigen müsste, falls er von einem andern auf seinem Zimmer im Gebet überrascht würde **). — Als intelligent ist der Mensch allerdings ein auch im Annehmen

*) Wie schön sagt St. Martin (Tableau naturel des Rapport, qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers, I, 179): „Enfin, nous appercevons dans la Nature physique même, des preuves que tous les Etres doivent rendre un hommage au Principe de la vie, s'ils veulent en recevoir des secours et des bienfaits. Pour que la terre produise, il faut que des vapeurs (desirs) s'elevent hors de son sein; qu' elles aillent s'unir aux Vertus célestes, et qu' ensuite elles descendent sur sa surface pour l'humecter de cette rosée feconde, sans laquelle elle ne peut rien engendrer. Leçon vivante qui apprend à l'homme qu'il a une loi à suivre, s'il veut connoître les droit et les douceurs de son existence."

**) Vortrefflich beleuchtet Kants Ansicht vom Gebet Drobisch in seinen Grundlehren der Religionsphilosophie (Leipzig, Voss, 1840) S. 267 ff.

oder Empfangen, so wie im Auswirken der Gabe freithätiges Wesen, und er kann darum nur thuend (sprechend) empfangen. Keine Inspiration, sagt Marheineke, geht ohne eine von Seite des Inspirirten mitwirkende Adspiration vor sich, so wie diese nicht ohne eine Exspiration. Folglich kann ein Object, welches seine Functionen gegen den Menschen verrichtet, ohne dass dieser auf solche Weise selbstthätig gegenwärtig ist oder zu demselben spricht, kein Object seines Cultus sein, weil der Mensch hiebei in keinen activen Rapport mit ihm tritt. Wenn es darum heisst: „Bittet, so wird euch gegeben“ so heisst dieses nur: Es kann euch vermöge euerer intelligenten Natur nicht gegeben werden, falls ihr nicht bittet, d. h. falls ihr nicht wollend und anerkennend den Geber selbstbewusst und mitwirkend ihm gegenwärtig seid. — Nur ein finsterer und verfinsternder Geist könnte also das Gebet aus der Philosophie verweisen und dem alten „ora et labora“ das blosse: „labora“ (als labor improbus) substituiren. Der Deismus, welcher uns einen nichthörenden und nichterhörenden Gott weiss machen und das Gebet darum einstellen will, weil es denn doch in den grossen Bratenwender (in den Gang des Universums) nicht einzugreifen vermöge, degradirt den Menschen eben so sehr und führt ihn nothwendig zu derselben Stupidität und inneren Verwilderung zurück, in welche ihn früher die materielle Idolatrie oder die Anbetung und der Cultus der taubstummen Natur brachte.

Der Mensch, zu einem Wesen sprechend, welches selber das Wort nicht hat, verliert sein Wort an dasselbe, so wie er sein Herz oder seine Liebe verliert, falls er es in Gegenstände setzt, die kein Herz haben, oder was noch schlimmer ist, welche herztödtend (Herzblutsauger) sind. St. Martin sagt darum, dass der Mensch durch sein Irdischwerden „seine Liebe von sich scheiden liess“. Hat denn auch das Eitle, der Jammer und der Schmerz unseres Lebens eine andere Ursache, als diesen beständigen Verlust, dieses Verbluten unserer Liebe an Dinge, die entweder selbst lieblos und liebunfähig sind, oder die sogar mit ihrem kalten Scorpionengift die Liebe tödten? Sind wir denn nicht überall von derlei „miroirs nuls“ und „miroirs faux“ unseres Herzens

umgeben? Hat nun aber der Mensch einmal den besseren Theil seines Selbstes in ein Niedrigeres oder Schlechtes eingehen, sich von sich scheiden lassen, so hat ihn zwar dieses Schlechte inficirt, aber auch er inficirte hiemit dieses mit einem ihm fremdartigen, guten Elemente, dessen Wiederbefreiung und mit solcher die Befreiung aller in diesem Niedrigeren bereits befangenen analogen Elemente der Sinn und Zweck der büssenden Läuterung und der Erlösung selber ist, wie denselben mit Recht mehrere Gnostiker aufgestellt haben. In demselben Sinne stellt St. Martin den Vegetationsprocess als einen Erlösungsprocess in einer niedrigern Region vor als Reunion oder Vermälung (συζυγία) des in seiner Concentration (im Samenkorn) und in seiner Dispersion (in der Erde) Ohnmächtigen. Denn die Sphäre (die Mitte) entsteht, wenn das einerseits ins Centrum, andererseits in die Peripherie Verdrängte, sich wieder vermälen, so wie diese Sphäre aufgehoben oder verdrängt wird durch Trennung dieser Conjunction. Jede Trennung (Abstraction) und folglich die Impotenz innerer und äusserer Production oder Generation besteht nur durch eine Mitte, welche die Union aufhebt und die also selber aufgehoben werden muss. Dieses Aufhebende ist das Wort, welches zugleich aufhebend, zerstreuend, bindend den Zerstreuer, durchwohnend, und zugleich die Generationsfactoren vermälend, innewohnend, wirkt. „Separation de ce qui est d'avec ce qui n'est pas.“ Sobald jene Separation aufhörte, würde Letzteres als seiend sich geltend zu machen streben. Aber jenes Trennende und die Union Hemmende ist das Erzeugniss des die Vielheit (der Glieder) zeugenden Naturprincips, wenn dasselbe nicht mehr der höheren Action (dem Wort) unterworfen ist. Die wahre, wie die falsche Mitte entsteht und besteht in Einigung Zweier, und geht zu Grund in deren Trennung. Bei der gewöhnlichen Vorstellung, wo man das Centrum als das éine der beiden Sicheinigensollenden nimmt, und die Peripherie als das andere, da fehlt eben das vermittelnde Dritte oder Erste. Ganz falsch hat man nämlich bis dahin die Centripetalität und Centrifugalität gedeutet. Unter Centrum muss man die Mitte verstehen, welcher die verzweifelnde, niederträchtige Angst entsinkt, so wie die freche

Hoffart (im Blitz) sie überfliegt. Sklaverei und Despotie. Vergl. J. Böhme dreifaches Leben 14, 24. Die Centripetalität und Centrifugalität sind also nicht als zwei einfache Tendenzen vorzustellen, wie bisher geschah, sondern beide kommen nur durch zwei Tendenzen zu Stande, so dass das Herabsteigen von Oben und das Hinaufsteigen von Unten zugleich zur Mitte geht, und zugleich beide von dieser abgehen. Oben ist auch Innen, Unten ist auch Aussen. Indem das Obere herabsteigt, wird es fasslicher, contrahirter und äusserlicher, indem das Untere hinaufsteigt, wird es expandirter, subtiler, innerlicher. Wenn sie auseinandergehen wird das Herabgestiegene subtiler, innerlicher, das Hinaufgestiegene gröber, äusserlicher. Ebenso, soll die Mitte aufgehoben werden, so muss das Obere verflüchtigt, das Untere wieder präcipitirt werden. Der Begriff der Mitte ist der des Ternars. Von dieser Mitte aus muss auch der Zug herab- und hinaufgehen. Das Freie wird umhüllt, das Enge wird erfüllt.

Was die oben bemerkten: „miroirs" betrifft, so gilt die Bemerkung St. Martin's (Esprit des Choses I, 37), dass der Mensch Gedanken empfängt, die sich in ihm sensibilisiren und so dem Geber Frucht werden, so wie er Gedanken in andere Wesen aussäet, um auch von ihnen deren Sensibilisation zu erlangen.

Jedes Empfinden sagt eine Exposition, eine Entäusserung aus, und einen Reflex aus derselben. Nicht als ob mit diesem jene wieder aufgehoben würde (denn sodann würde Empfindungslosigkeit eintreten), sondern Reflexion der Action. Die höchste Exposition und Empfindlichkeit findet in der Liebe statt, wo ich selbst meine Mitte exponirt habe. Wenn Exposition Entäusserung und Entäusserung Abstraction, die Abstraction aber Entzweiung und Dualismus ist, so muss hiebei der éine Theil in mich, der andere ausser mich fallen, deren Reintegration bezweckt wird. Schmerz der Empfindung — des Hasses. Wenn Empfindung differenzirt, so integrirt das Thun als Hervorbringen. Wenn irgendwo, so macht sich in der Liebe das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und der Rückwirkung geltend. Denjenigen, welcher dasselbe übertritt und welcher ein Herz zwar nehmen, das seine aber behalten zu können glaubt, straft die Liebe damit, dass sie

sich selber ihm entzieht und ihn in gleichem Verhältnisse liebelos, liebeunfähiger macht. Und in der That bereichert das verschlungene Herz so wenig sein eigenes, als die Seele des Ermordeten den Mörder lebendiger macht. Was man nicht nehmen darf, das bekommt man eigentlich auch nicht. Ueberdies bestraft die Liebe den Räuber oder Betrüger auch noch damit, dass sie ihm die Zierde eigener Liebenswürdigkeit benimmt. Scias autem nihil amabilius esse, praeter ipsum amorem. Dasselbe Gesetz zeigt sich in dem Verlust des Herzens, wenn der Mensch dasselbe in Herzloses, Zeitliches, setzt.

Es ist übrigens nicht auszusprechen, wie sehr die hochfahrende, das Gebet für nichts achtende Philosophie unserer Zeit in und ausser Deutschland dazu beitrug, dass dem Geist der Immoralität und Irreligiosität (denn beide sind nur ein und derselbe Geist der Hoffart und Empörung gegen den rechtmässigen Herrn und der Niederträchtigkeit und Servilität gegen den unrechtmässigen zugleich) in Tausenden von jungen Gemüthern gefröhnt, so wie dagegen der wahrhaft liberale Geist der Demuth und Erhabenheit in ihnen erstickt wurde. Im Acte des Gebetes übt nämlich der Mensch jenen des Sichvertiefens oder Sichdemüthigens gegen und unter Gott aus, somit des Empfangens Seiner als Gebers, er exspirirt, um inspiriren zu können. Ich sage: als G e b e r s, denn wenn der Mensch sonst gegen eine G a b e oder was der Geber h a t, nicht was er i s t, gleichfalls nur etwas, das er hat, weggibt, so muss er hier sich selber ganz dem Geber geben und lassen. Denn das freie Empfangen (oder jenes der Liebe) ist durchaus mit freiem Geben wechselseitig, d. h. jedem Debet entspricht sein Credit oder das Empfangen fällt mit einem Il credere, mit einem G l a u b e n zusammen. Was der Mensch gibt, (hier sich an Gott), das hat er an Ihn gut, so wie er wieder an Gott schuldet, was er von Gott empfängt, nämlich sich selber *).

*) Ich will nicht das Euere, sagt der Apostel, sondern Euch. Dasselbe sagt schon jeder aufrichtig oder herzlich Liebende zu seiner Geliebten, wie diese zu Ihm. Man vergleiche was ich über diesen Gegenstand bereits in meinen: „B e m e r k u n g e n ü b e r e i n i g e a n t i r e l i g i ö s e P h i l o s o p h e m e u n s e r e r Z e i t" S. 19 ff. sagte. S. Werke II. Wenn

Die Einstellung des Gebetes kann, nach der gegebenen Nachweisung, keine andere Folge haben, als die innere Verdichtung und Verhärtung oder Impermeabilität jenes zwischen dem Menschen und Gott natürlich bestehenden Schlusses zu fördern, anstatt die Aufhebung und gleichsam die Fluidisirung desselben zunehmen zu machen, und gegen solche, den Geist des Menschen wahrhaft und gründlich, obschon unter dem prahlenden Aushängeschild der Aufklärung, obscurirende Philosopheme unserer Zeit ist jenes: debellare superbos! geltend zu machen.

Die oben im Texte gemachte Unterscheidung des verbum von vox findet sich auch in der französischen Sprache als verbe und parole, und noch bestimmter in der altindischen Theologie (vergl. die Zeitschrift: Catholique, Märzheft 1827), wo das verbe archetype als puissance mâle (interieur), als soleil, die parole de vie als puissance femelle (exterieur), als lune, und ihre Einigung (da sie beide nur un seul être als zwei savitri constituiren) als Vermälung der puissance fecondante, des Feuers, des Vaters mit der puissance fecondée, generatrice, Mutter, betrachtet wird. Dieselbe indische Theologie hat auch einen Ternar von Feuer, Luft und Sonne (Licht) wie J. Böhme, wobei das Feuer als Form, die Luft als das Princip der Sensibilität, das Licht als Intelligenz gilt. Jener Gegensatz des Verbe als inneren Wortes mit der parole als äusserem beweiset übrigens schon, dass unter letzterem nicht der Geist (als dritte Person), sondern die ausgesprochene, ausgehauchte Sophia als vierge oder Mâyâ gemeint ist. Spiritus est, qui revelat (loquitur) mysteria, der Sohn aber ist als verbe-racine eben der Inbegriff der Mysterien, und der ganze Gott spricht aus. „La vraie parole, sagt St. Martin, ne dit pas, elle opêre des actes (d. h. er schreibt, spricht und wirkt). Wirksamkeit ist aber der Energie, nicht der virtus oder *δύναμις* zuzuschreiben. „Nun spricht der Vater, sagt J. Böhme (im dreifachen Leben 2, 63), als der erste Wille alle Dinge aus durch das Wort als aus dem Centro der Freiheit aus und der

übrigens der Apostel sagt, dass Gott die Liebe sei, so muss man auch sagen, dass Gott das Einverständniss ist.

Ausgang aus dem Vater durch das Wort ist der Geist der Wortskraft im Vater, der formet das Ausgesprochene nach Geistesart, dass es als ein Geist erscheine.“ Der Geist geht nämlich in die Wesenheit und eröffnet in dieser die Form (Idea). Der bestimmte Wille ist der allein effective, wirkliche, wirksame, dieser ist aber der prononcirte, der sich als Wort gestaltet habende Wille. „Ante omnia (hier ist die Schöpfung gemeint) erat (est) Deus solus, sagt Tertullian adv. Prax. c. 5, Ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem: quia nihil *extrinsecus* praeter ipsum. Caeterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam in semetipso habebat, *rationem* suam scilicet. Rationalis enim Deus et ratio in ipso prius: et ita ab ipso omnia. (Bei J. Böhme ist diese ratio schon die Sophia als Bild des ganzen Ternars, die also ewig aus Gott (in Ihm) hervorgeht.) Quae ratio *sensus* ipsius est. Hanc Graeci λόγον dicunt, quo vocabulo etiam *sermonem* apellamus. Ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in pimordis apud Deum fuisse; (denn dieselbe ratio oder Vernunft, welche Justin. *δύναμιν τινα λόγικην* nennt, äussert sich sprechend, schreibend und — durch die werkzeugliche Natur — schaffend.) Quum magis rationem competat antiquiorem haberi; quia non sermonalis a Principio, sed rationalis Deus etiam ante Principium, et quia ipse quoque sermo ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat.“ Auch vom Menschen kann man in diesem Sinne sagen, dass dieselbe Vernunft (als verbum) in ihm denkt, spricht, schreibt und wirkt.

Augustinus sagt: „Sicut vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant, non autem qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere atque in verba formare, ita creator Deus non priorem fecit informem materiam“ &c. Die Gestaltlosigkeit ist hier eben die gänzliche Unterwerfung des Werkzeuglichen andeutend, so wie im Buche der Weisheit gesagt wird, dass Gott die Welt aus gestaltlosem Stoffe: *ἀμορφου ὕλης* (-ex materia invisa) geschaffen habe. Auch ist diese Informitas nicht mit der Confusio als activem Formenstreit zu vermengen. Uebrigens zeigt sich aus Obigem,

dass das Verbum ohne unterworfenes Werkzeug nichts bilden könnte.

52.

So wie die Menschen von sich selber oder sich überlassen und ohne höhere (d. i. weil nur Gott über dem Menschen steht) ohne göttliche Hilfe, Assistenz, Sanctionirung und Autorität, nicht vermögen unter sich in Eintracht zu kommen, und sich in derselben zu erhalten, so gilt das Gleiche auch von ihrem Einverständniss, d. h. diese wie jene (jede unio überhaupt) geht nur aus einer gemeinschaftlichen Subjection hervor.

Dieser Satz ist nur eine Folge der Erläuterung des vorhergehenden Satzes, in welchem wir vernahmen, dass es nicht in der Macht einzelner Creaturen steht, ihren Willen in Liebe und Gehorsam, oder ihre Intelligenz im Glauben dermassen einer andern Creatur als solcher und somit als ihres Gleichen, zu vereinen, hinzugeben oder unterzuordnen, dass ihr nicht immer (auch ohne und gegen ihren Willen) ein Rest ihrer Selbstheit unabgenommen und ungelassen und unsubjicirt, somit ein diese Creatur mit jener andern in Differenz Haltendes zurück bliebe, welches Differenzirende in der Liebe sich als unbefriedigte, beunruhigende Nichtliebe, im Erkennen oder im Bedürfniss des Einverständnisses als beunruhigender Zweifel und Unglauben oder Nichtüberzeugtsein, in der Folgsamkeit als Widersetzlichkeit sich kund gibt. Woraus denn aber auch folgt, dass wo immer dieser letztere Fall nicht eintritt und wo der Mensch von diesem Stachel der Unruhe und Entzweiung sich wirklich völlig befreit findet, eine Befreiung, die sich weder erheucheln, noch erzwingen, noch verkennen lässt, derselbe gewiss sein kann, dass diese Beruhigung (welche den Menschen (von sich und Andern) frei macht.) nicht Menschen-, sondern Gotteswerk ist. Die bürgerlich- und religiössocialen Institute des Christenthums sind darum als die den Menschen wahrhaft befreienden anzuerkennen, weil dieser in ihnen

nicht mehr dem Menschen (seines Gleichen) als solchem, sondern demselben nur um Gottes Willen dient: ein Dienst der allein frei ist, weil er allein con amore geleistet werden kann. Das Christenthum allein hat der Geisteigenheit wie der Leibeigenheit ein Ende gemacht.

53.

Das systematische Erkennen, welches allein das philosophische genannt werden kann, verhält sich zu dem begrifflosen Aggregat von Kenntnissen (oft auch die gelehrte Erkenntniss genannt) als das organische Erkennen zum unorganischen.

Obschon das Wort: „System" ursprünglich (bei den Griechen) eine niedrige Bedeutung hatte, indem man jedes Aggregat (z. B. eine Viehherde) ein System nannte, und obschon man besonders in Deutschland seit langer Zeit mit diesem Worte viel pedantischen Unfug treibt, so hat es doch in der Philosophie seit jener Zeit seine richtige Bedeutung für immer erhalten, seit welcher man zur Einsicht gelangte, dass der Begriff des Systematischen mit jenem des Organischen oder der des Systems mit jenem des Organismus zusammenfällt. Der freie und wahrhafte Gedanke, sagt Hegel, ist in sich concret, und so ist er Idee und in seiner ganzen Allgemeinheit das Absolute, (oder vielmehr der Absolute.) — Die Wissenschaft desselben (das Theilhaftsein desselben als Sichwissenden) ist nothwendig System, weil das Wahre (der Wahrhaftige) als concret, als nur sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung (Gliederung) und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann. Jeder Theil einer solchen systematischen Erkenntniss (der Philosophie) ist somit (wie jedes Glied eines Organismus) ein Ganzes, ein sich in sich schliessender Kreis, aber die éine Idee ist darinn in einer besondern Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum (wie dies jedes einzelne Organ des Organismus thut) die Schranken

seines Elements oder seiner Sonderung, weil er in sich Totalität ist und das Ganze auf seine Weise repräsentirt, und er begründet hiemit eine weitere Sphäre, d. h. er erstreckt sich virtuell in die Gesammtsphäre des organischen Systems, und dieses stellt sich daher als ein Kreis dar von einander-deckenden, obschon gradweise unter sich unterschiedenen, in einander begriffenen, Kreisen*), deren jeder ein nothwendiges, bleibendes Moment ist, so, dass das System ihrer eigenen Elemente oder Besonderheiten die ganze Idee ausmacht, die eben so in jedem Einzelnen erscheint**). „Totum in Toto, et Totum in qualibet parte.“ — Der Begriff des Systems fällt somit ganz mit jenem des Organismus oder des Lebens zusammen, nur dass der Begriff der Einheit als Vollendtheit und Integrität auch jener der Alleinigkeit, der concreten Unicität, des Unum ist, nicht der abstracten Unitas. Jede Einung als Folge der Innewohnung eines Einzigen gliedert oder macht das Viele selber wieder zu lauter Einzigen, Unersetzbaren, kein Surrogat oder Aequivalent Habenden, relativ unter sich also auch Autorität Habenden, d. i. eigenen oder persönlichen (in personis proprietas). Der Urtypus alles Organischen ist darum monarchisch-hierarchisch. Man vergleiche in dieser Hinsicht nur ein Fluidum, insofern diesem keine Einheit innewohnt, und wo alles gleichartig und gleich geltend, darum verschieb- und versetzbar, indifferent und formlos (das eigentliche Null) sich zeigt, wie Duclos von der Societät der grossen Welt sagt: „ou personne est necessaire et personne superflue“ — mit einem systematischen Verbande, wo jedes Einzelne als einzig und von keinem Andern ersetzbar, darum Allen nöthig und dienend ist, und Allen dienend wieder von Allen bedient und erhalten wird***);

*) Dieses Unterschiedensein des Ineinanderbegriffenen ist es eben, was der Verstand nicht begreift, welcher keinen andern Unterschied als den des Räumlich-, Zeitlich-, Neben- und Aussereinanderseienden kennt oder des noch in seiner Entäusserung Seienden und Unreintegrirten.

**) Hegels Werke VI, 22, 23. (§. 14 und 15). H.

***) Eine solche Verbindung der Einzelnen (z. B. der Individuen einer Gattung) nennt man jene in Solidum oder die solidaire, welche keine andere, als die organische ist. Nun sind alle Menschen-Individuen

wo also die Verletzung jedes einzelnen Gliedes das ganze System verletzt und alle Glieder afficirt („Einer für Alle, Alle für Einen"); so wird man über den Unterschied eines organisch-systematischen Verbandes von einem nicht-organischen, nicht-systematischen, innerlich begrifflosen Aggregat wohl völlig im Klaren sein. Wendet man nun ferner den hier gegebenen Begriff eines solchen Unterschiedes auf die Wissenschaft oder das Erkennen an, so wird man sich sogleich überzeugen, dass es nicht genügt, z. B. in der Religionsdoctrin einen Theil derselben (obschon der Ausdruck: Theil hier unschicklich ist, weil das Lebendige, Systematische nicht Theile, sondern Glieder hat) festzuhalten, nicht aber in seiner Totalität, weil ein solcher vom Ganzen aus der Concretheit herausgeschiedene Theil eben hiemit aufhört ein solcher zu sein, und der Autorität der ganzen Wahrheit nicht mehr theilhaft, zur autoritätslosen Meinung herabsinkt, so wie ein aus dem organischen Verband heraus gesetztes Glied eo ipso aufhört ein solches zu sein. Was freilich nicht bei jenen begrifflosen, und höchstens nach einem äusseren Schema als Musterkarte aneinandergereihten Aggregaten von Kenntnissen der Fall ist, bei welchen die Form nicht wesentlich oder organisch und gegen ihren Inhalt folglich so gleichgültig sich zeigt, als etwa das Geschirr gegen das Flüssige, welches dasselbe enthält. Wenn indessen wir Deutsche nur zu oft derlei begrifflose Schematisirungen

(wenigst der Anlage nach) auf solche Weise in solidum miteinander verbunden, was bei den Thieren nicht der Fall ist, und das diese Menschen räumlich und zeitlich Verdindende oder das Sociale und Associirende, zugleich das Princip der Sprache, ist eben nur eine organische Macht, ohne deren Gegenwart die Menschen gleich den Thieren weder Sprache, noch Geschichte hätten. Auf diesem hier gegebenen Begriffe der Persönlichkeit als Einzigkeit und Unersetzbarkeit jedes menschlichen Individuums in Bezug auf die gesammte Gattung (wenn auch schon nur in der Anlage) beruht nämlich nicht nur der Begriff der Geschichte (Tradition), sondern selbst jener der Unsterblichkeit. Insofern nämlich der Gattungsmensch (homme-general) nur erst am Ende der Generations- oder Fortpflanzungszeit vollendet sein kann, so verhält sich jedes Individuum zum ganzen Menschen, wie jeder Peripheriepunct zum Centrum. Diese Idee spricht übrigens der Apostel aus, indem Er (Ephes. 1, 13) sagt, dass wir alle ein vollkommener Mann (Mensch) werden sollen „in mensuram aetatis plenitudinis Christi." —

für philosophische Systeme ausgeben, so thun es uns doch hierin die Engländer zuvor, und was man dort dermalen Philosophie heisst, kann aus dem Titel eines vor kurzem in London erschienenen Buches eingesehen werden, welchen Hegel in der neuen Ausgabe der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften anführt und welcher heisst: The art of preserving the Hair, on philosophical principles, neatly printed in post 8. price 7 sh. *)

54.

In einem von dem gewöhnlichen freilich verschiedenen Sinne muss man doch sagen, dass der Geist nur erkennt, was er sieht, und dass er von nichts Anderem weiss, als was vor Augen ist, womit also die sogenannte empirische Erkenntniss eine höhere Dignität erhält, als dieselbe bis dahin hatte, und der Sinn gleich ewig mit dem Gedanken sich zeigt.

Es hat bereits Hegel dem Satze: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu", den denselben ergänzenden beigesetzt: „Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu **)," und ich bemerke hier nur, dass man die höhere Dignität des Denkens und des durch dasselbe vermittelten Schauens keineswegs erkennt, wenn man den Ausgang aller Erkenntniss von, so wie ihren Wiedereingang (ihr Innestehen und Ruhen) in einem Schauen und somit die Vermittelung eines inneren mit einem äusseren Schauen anerkennt. Mit dem letzteren unmittelbaren Schauen (falls man den Erkenntnissprocess in der Zeit vorgehend betrachtet), verhält es sich folglich wie mit der Speise, welche als Unmittelbares durch die Lebensbewegung zwar gleichfalls aufgehoben wird, von deren Beschaffenheit und Natur aber letztere sowohl in ihrem Anfang als Ende allerdings abhängig sich zeigt. Eine Abhängigkeit, welche sich denn auch im Denk- oder Erkenntniss-Processe vom Schauen erweiset, insofern z. B. der

*) Hegels Werke VI, 13. H.

**) Hegels Werke VI, 14. H.

in dieser niedrigern, irdischen, materiellen Region befangene und nur diese oder nur in sie schauende Geist, von selbst und falls ihm nicht das Schauen einer höhern Region auf was immer für eine Weise gegeben wird, zu keiner andern Erkenntniss, als eben dieser irdischen Region gelangen könnte. Eine Behauptung, welche Kant so ausdrückt, dass der Mensch nicht über das, was er erfährt, hinaus erkenne, und welche man ihm, in dem so eben bestimmten Sinne, allerdings hätte gelten lassen können, inwiefern dieselbe mit jener des Apostels übereinstimmt, „dass der natürliche Mensch, mit seinen zerrütteten, untüchtigen (geistigen) Sinnen nichts vom höheren Reiche Gottes vernehme." — Woraus denn auch folgt, dass die in der neueren Philosophie eingeführte Benennung eines *intellectuellen Anschauens* einer doppelten Missdeutung fähig ist, welche sie denn auch erhielt. Man kann nämlich dieses intellectuelle Anschauen entweder so missverstehen, als ob es hier mit einem Schauen (Sinn) ohne alle Denkthätigkeit schon gethan sei, oder auch so, als ob die Intelligenz ohne allen Sinn und ohne alles Schauen, folglich blind, doch erkennete, nicht als sinn-frei, sondern als sinn-los. Es ist aber auch der Irrthum unserer modernen Spiritualisten, dass sie den Nexus (die Identität) des Schauens (des Sinns) mit dem Denken nur als in diesem materiellen Zeitleben bestehend erachten, als ob der Himmel (und die Hölle) blind (sinnlos) wären, und als ob nicht beide ihr eigenes Schauen und ein diesem entsprechendes Erkennen hätten. Die Einsicht, dass ein Erkennen ohne ein entsprechendes Schauen nicht möglich ist und dass die Art und Weise des Einen jener des Andern entspricht, ist der neueren Philosophie leider gänzlich verloren gegangen. Der in dieser neueren Philosophie eingeführte Ausdruck eines transscendentalen Erkennens, falls man darunter ein die zeitlich räumliche oder materielle Anschauung oder Sinnlichkeit übersteigendes Erkennen versteht, ist nur insofern giltig, inwiefern man ein dieser letzteren (transscendenten) Weise des Schauens entsprechendes gleichfalls transscendentes Schauen zugibt, und zwar nicht etwa so, als ob die oben bemerklich gemachten drei Weisen des Schauens und Erkennens absolut trennbar wären oder ohne innere Identität, sondern so,

dass das Offenbarwerden und Aufgehen der Einen jene der beiden Andern aufhebt. Dagegen ist es ein Grundirrthum der neueren Philosophie, dass sie nur éine Weise und Art des Sinnes zugibt. Von diesen dreien Weisen kann übrigens nur éine die (beide übrigen zugleich befassende und also) vollständige sein. Es ist bekannt, dass dieser sinnlose Spiritualismus seit geraumer Zeit sich auch den Lehren der Religion von einem ewigen Leben (welches folglich weder sinn- noch leiblos oder naturlos sein kann) widersetzt, so wie nicht zu leugnen ist, dass die durch diesen Spiritualismus bestärkte gründliche Verachtung unserer leiblichen Natur als eines Unbedingtschlechten und Nichtigen auch nach dem Tode Niewiederanunskommenden und die gänzliche Ignorirung des ewigen Theils dieser unserer leiblichen, nichtintelligenten Natur, ihren Missbrauch gar sehr begünstigte, wie denn überall die Verachtung den Missbrauch des Verachteten bedingt, so, dass mit diesem Ultraspiritualismus eigentlich sowohl der geistigen Hoffart, als der materialistischen, brutalen Niederträchtigkeit zugleich gefröhnt und jenes mosaische Verbot nicht beachtet wird: „Verderbe es (deinen Leib) nicht, denn es ist ein (ewiger) Segen darinnen.“ — Wie nun die christliche Religion sich alles bis dahin Verachteten, Unterdrückten und Missbrauchten annahm (z. B. des Sclaven, des Kindes, des Weibes u. s. f.), so leistete sie dasselbe auch hinsichtlich unserer leiblichen Natur, die bekanntlich durch den Segen der Sacramente auf eine Höhe erhoben ward, welche das Heidenthum trotz seiner Naturvergötterung nicht kannte. Denn das Christenthum erhebt die Verbindung der nichtintelligenten Natur (des Leibes) mit der intelligenten im Menschen, gemäss dem Dogma der Auferstehung des Leibes, zu einer unauflösbaren, ewigen oder sacramentalen, und diese Erhebung geschah nur dadurch, dass Gott durch seine Union mit der menschlichen Natur oder durch seine Menschwerdung die natürliche Dissolubilität beider jener Elemente der Persönlichkeit des Menschen aufhob. *) —

*) Eben darum würde, wie ich bereits oben bemerkte, diese Union der göttlichen mit der menschlichen Natur oder diese Menschwerdung

55.

Das Hauptbestreben der religiösen Philosophie unserer Zeit muss gegen die in ihr herrschende haeresis, d. i. gegen den vollendeten Atheismus gerichtet sein, wenn anders diesem der Name haeresis noch gegeben werden kann.

Leibniz sagte, dass die letzte haeresis der vollendete Atheismus sein werde als Doctrin, und es ist nicht in Abrede zu stellen, dass die Gottesleugnerei dermalen und besonders seit der in der Philosophie aufgekommenen Irrlehre der absoluten Autonomie oder Selbstgesetzgebung des Menschen zu einer systematischen Doctrin ausgebildet worden ist, wie früher nie. Die Lehre der Autonomie leugnet nämlich den Gesetzgeber (in der Sprache der Schrift: den Vater) als ein über dem Menschen seiendes und also von ihm unterschiedenes Wesen, und da der Mensch, um, wie seine Selbstsucht will, ganz nur für sich leben zu dürfen und zu können, nothwendig auch nur von sich leben können müsste, so behauptet diese Lehre, dass der Mensch selbst das Gesetz seines Lebens lediglich nur von sich selber habe, woraus denn folgt, dass die Annahme (nicht die Anerkennung) eines moralischen Gesetzgebers höchstens nur ein Kantisches Postulat (ein subjectives Selbstgemächte, ein pium desiderium) sein könnte, im Grunde aber eine eben so überflüssige Bigotterie wäre als die Personificirung des Socialgesetzes (welches sich gleichfalls das autonome Volk lediglich selber gibt und nimmt) in der bürgerlichen Societät als eine solche Ueberflüssigkeit sich zeigen würde. — Wie nun diese Irrlehre das Gesetz als dem Menschen nicht von seinem Gesetzgeber aufgegeben declarirt und hiemit im

Gottes doch geschehen sein, obschon auf andere Weise, wenn der Mensch auch nicht gefallen wäre. [Vergl. hierüber: Zur katholischen Theologie und Philosophie von Pr. Dr. Fr. Hoffmann. S. 30—52, bes. S. 44, wo gezeigt wird, wie sich ältere Theologen zu dieser Lehre verhalten haben. Vergl. auch D. Strauss christl. Glaubenslehre II, 273 &c. und Baur Gesch. der Versöhnungslehre, S. 176, 222, 260. — Bibel u. Astronomie von J. H. Kurtz. Zweite Auflage. Berlin, Wohlgemuth, 1849, S. 233 ff. — Zur kirchl. Christologie von Schneckenburger. Pforzheim, Flamer u. Hoffmann. 1848. S. 178. H.]

göttlichen Ternar den Vater leugnet, so muss sie natürlich alle andere als Selbsthilfe *) (ein Widerspruch, wie der Begriff einer Selbstgesetzgebung widersprechend ist) zur Erfüllung des Gesetzes dem Menschen absprechen, ja als selbst unmoralisch zurückweisen, d. h. sie leugnet den Sohn, ohne dessen Hilfe wir doch das Gesetz nicht zu erfüllen vermöchten, so wie sie den Vater leugnet, und die Moral dieser Autonomisten ist folglich im Princip heilandlos und heillos. Endlich hat diese Philosophie durch Apotheosirung des materiellen Universums, welches sie nämlich für die alleinige, normale, ewige und absolute oder vollendete Manifestationsweise Gottes an den Menschen **) hält, das Leben dieser Welt (des Thieres) für das ewige Leben, und den unheiligen Weltgeist (spiritum mundi immundi) für den heiligen Geist selber genommen, hiemit aber Letztern (die dritte Persönlichkeit in Gott) eben so geleugnet, als sie den Sohn und Vater leugnete, und, insofern man die Leugnung des Vaters als Gesetzgebers den Atheismus im engeren Sinne, jene des Sohnes den Deismus, die Leugnung des heiligen Geistes endlich den Pantheismus nennen muss, so ist man auch zu gestehen genöthigt, dass durch

*) Dieser Irrthum der Autonomie und Selbsthilfe ist, wie J. Böhme bemerkt, von sehr altem Datum. So sagte schon Eva als sie Cain gebar: Ich habe den Mann, den Herrn. Eva redet anders nicht, als die Apostel dachten: Christus würde ein weltlich Königreich errichten. So dachte sie, ihr Sohn sollte als ein starker Ritter dem Teufel den Kopf zertreten, und ein herrlich Reich errichten. Wovon zweierlei Kirchen, éine auf Gotteshilfe, éine auf eigene Macht gebaut, jene Abels, diese Cains.

**) Hegel macht in der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (S. 7) der Religionsdoctrin den freilich grundlosen Vorwurf, dass sie diese Welt (das zeitlich-räumliche oder materielle Universum) als ein ausser dem Unendlichen selbständig Bleibendes vorstelle. Man muss es aber wenigst als eine schier allgemein fehlerhafte Darstellung dieser Religionsdoctrin rügen, wenn sie von einem durch den Tod aus der Welt in Gott Treten des Menschen in dem falschen Sinne spricht, als ob der Mensch hiemit nicht bloss aus éiner Manifestationsweise desselben Gottes, d. i. aus éiner Welt oder vielmehr aus éiner Face derselben in eine andere träte, da ja die Creatur in dieser Welt in demselben Gott ist, in welchem sie im Himmel und in der Hölle ist und bleibt. Welch ein Volk es ist, sagt der Apostel, einen solchen Gott hat es auch.

diese dreifache haeresis die moderne Gottesleugnerei den Anschein einer Wissenschaftlichkeit erhielt, welcher unseren Vorfahren nicht bekannt war. Und nur die tiefe Verachtung aller Speculation und Wissenschaft, d. h. die tiefe Ignoranz über ihre Bedeutung in der Societät macht es uns begreiflich, wie eine solche, die religiöse wie die bürgerliche Societät in ihrer Wurzel zerstörende, Irrlehre *) zur souverain herrschenden werden und selbst von den vom Staate besoldeten Lehrern der Philosophie und Religion hie und da öffentlich und unangefochten vorgetragen werden konnte und kann! Mit dem Eintritte dieser Doctrin des vollendeten Atheismus **) ist übrigens freilich für die Kirche selbst eine neue

*) Mandarin, sagt St. Martin, étoit un brigand moins funeste que ne le sont les philosophes pris dans le sens moderne; les maux qu'il a faits se bornent à lui et à quelques individus qu'il a maltraités dans leur fortune et dans leur personne. Ceux qu'ont fait ces philosophes ont pénétré jusqu' au germe de la vie intégrale de l'espèce humaine et ne s'éteindront qu'avec les générations.

**) Als Baader im ersten Viertel des Jahres 1827 seine Vorlesungen mit den obigen scharfen, aber wahren und gediegenen Nachweisungen schloss und noch mehr als er diese Vorlesungen sofort drucken liess, erhob sich ein lautes Geschrei der Anklage der Uebertreibung und Schwarzseherei, einzelne Getroffene, wie Schelling, beklagten sich bitter über Verkennung, Entstellung und ungerechte Deutung, Troxler sprach von Baaders Lehre als einer grossartig gespensterhaften Gestalt der Philosophie, die sich aus des vergötterten Mittelalters Abgrund (neben jener Hegels) erhoben habe, einem reflectirten Zurücksinken in hierarchisch-orthodoxen Mysticismus (Logik, I, XVI, 105, II, 335), der der Religion und dem Christenthum Vernunfteinsicht und Willensfreiheit abschlachten zu müssen glaube (Logik II, 328.), A. Günther witzelte über „das Scharfrichterwesen Derjenigen, die als speculative Friedensrichter mit blankem Richtschwert durch die offenen Strassen und Sackgassen der heiligen Stadt ziehen, um an dem alten Irrthum das Todesurtheil zu vollziehen: weil sie eben dadurch ihr Richtschwert in ein Barbiermesser verwandeln, wodurch sie höchstens in den Stand gesetzt sind, dem alten Ungeheuer als Delinquenten Haare und Bart zu scheren, bis er sich selber, auf ihren Vorschub, auf freien Fuss setzt“ (Vorsch. z. sp. Theologie I, 150—51.) und man kann sich denken, wie erst der grosse Haufe der gewöhnlichen Literaten und Journalartikelverfertiger über die harten und schroffen Reden Baaders sich ausliessen. Männer indess von Ernst und Tiefe, denen es um die Erhaltung und Entwickelung der wahren Lebensgüter der Menschheit heiliger Ernst ist, dürften jetzt nach Verlauf von beinahe dritthalb Jahrzehenten, während dessen die Früchte des unter uns aufgepflanzten Giftbaums

Epoche eingetreten, indem ihr sonst nur einzelne Secten entgegenstunden, deren jede noch irgend einen Theil ihrer Gesammtdoctrin

des Pantheismus stets verderblicher gewirkt haben, so dass der Materialismus bereits in schreckenerregender Ausbreitung als die vollendete Weisheit und das reife Ergebniss der weltgeschichtlichen Geisteskämpfe sich aufthut, Baaders damalige Aeusserungen in einem anderen Lichte erscheinen. Mit Recht sagt Dr. J. Richers in dem ersten Theil seines grossartig angelegten Werkes: Natur und Geist (Leipzig, Dörffling und Franke 1850): „Wäre das Evangelium des Fleisches bloss in einzelnen Hörsälen der Naturwissenschaften oder physikalischen Lehrbüchern zu Hause, nun da hätte es weniger Noth und wir brauchten nicht so zagend in die nächste Zukunft zu blicken. Aber es verhält sich anders. Die Wissenschaft des Fleisches zählt viele Millionen zu ihren Anhängern, sie hat das arme Volk zum grössten Theil mit ihrer satanischen Lüge berückt und strebt immer schlauer und kräftiger danach, den unglücklichen Seelen den kleinen Rest ewiger Wahrheit, der noch in ihnen vorhanden, zu rauben.“ (S. VI.) „Der Materialismus ist frecher und mächtiger, als er je zuvor unter den Encyklopädisten nur gewesen ist. Mächtiger, weil er ein ausgebreitetes, tief begründetes, wenn auch durch Fundamente des Irrwahns begründetes System geworden ist, und zwar ein System, das Thatsachen an die Stelle der früheren logischen Begriffe und Maximen setzt. Frech aber ist der Materialismus, weil er offen bekennt: wir wissen nicht, was Magnetismus, Elektricität, Galvanismus, Chemismus &c. ist, und nun dennoch daraus eine scheinbar wohl berechtigte Saat für das Fleisch und den Genuss, den Gott dieser Welt, macht &c. (S. 74.) Wenn Richers aus Vogts Physiologischen Briefen für Gebildete aller Stände unter Andern die Stelle anführt: „Die Materie ist das einzige Unvergängliche, das wir kennen,“ so hätten ihm, wenn ihm jene Anführungen nicht für seinen Zweck genügt hätten, zu gleichlautenden Stellen ganze Duzende von naturwissenschaftlichen Werken zu Gebote gestanden, von welchen wir nur die verbreiteten Schriften von Burmeister, Cotta, Molleschott erwähnen wollen. Es ist übrigens auffallend, dass Richers in der Einleitung seines bedeutsamen Werkes, worin er sich auf eine Besprechung der neueren Richtungen des Philosophirens einlässt, unter den besseren Strebungen nur J. H. Fichte's und noch anerkennender Günthers und Pabsts gedenkt, dagegen der Leistungen Krause's, Braniss's, Chalybäus, C. Ph. Fischers, Senglers nicht erwähnt und namentlich den tiefsinnigsten und bedeutendsten Forscher theistischer Grundlage, Franz Baader, mit keiner Sylbe berührt. Wenn Richers mit Recht die wissenschaftlichen Verdienste Günthers und Pabsts rühmend hervorhebt, doch aber zugleich die Mängel ihres Begründungsversuches des Unterschiedes und Gegensatzes als substanzieller Wesensverschiedenheit des Geistes und der Natur, Gott und der Welt mit treffenden und einleuchtenden Gründen darthut (S. 49 ff.), so darf der Herausgeber wohl darauf zurückweisen, dass er bereits in seiner später in

besser oder schlechter ponirten und sich vermöge dieses Bruchtheils von Positivem eine christliche Confession nannte, indess dermalen der absolute Nihilismus täglich grössere Fortschritte macht, und alle diese Secten, ihre Reste von Positionen und Positivem gegen einander aufgebend, sich im reinen Protestiren oder Negiren gegen diese Kirche zu vereinen angefangen haben, so dass die Axt nicht mehr wie bisher bloss gegen die Aeste des Baumes, sondern gegen dessen Wurzel selber gerichtet scheint.

die Vorhalle zur speculativen Lehre Fr. Baaders aufgenommenen Recension der Schrift: „Der Mensch und seine Geschichte von J. H. Pabst" der Hauptsache nach dieselben Einwendungen erhoben hat, welche Richers in dem genannten Werke in seiner Weise geltend macht und ausführt. Vergl. Vorhalle (Aschaffenburg, Pergay, 1836) bes. S. 180, 183, 197, 200, 202. Nur in éinem, freilich sehr tiefgreifenden Puncte findet zwischen dem Herausgeber und H. Richers Uebereinstimmung nicht statt, indem der Letztere die Ansicht vertritt, dass der Geist an und für sich der Natur in keiner Weise bedürfe, indess der Erstere mit Baader, St. Martin, Oetinger, Böhme &c. die Unterscheidung des Geistes und der Natur zugleich mit der Untrennbarkeit dieser von jenem festhält, was durchaus weder verwechselt werden darf mit der späteren Lehre Schellings, nach welcher der absolute Geist die ewige Natur zu seiner Voraussetzung, noch mit der Lehre Hegels, nach welcher wenigstens der endliche Geist die Natur zu seiner Voraussetzung haben soll. Der Herausgeber hat a. a. Orte gezeigt, dass Günther und Pabst ihren vermeintlichen Dualismus des Geistes und der Natur selbst aufheben durch ihre Behauptung, dass alles Leben Streben nach Selbstbewusstsein sei, ebenso, dass beide Forscher mit Unrecht des Wesen der Natur in die Materialität setzen, eine Behauptung, welche die andere, dass alles Leben (d. h. doch wohl alles Naturdasein) Streben nach Selbstbewusstsein sei ohnehin schnurstracks aufhebt. Günther und Pabst haben geglaubt, jene Recension des Herausgebers in ihren Janusköpfen völlig widerlegt und vernichtet zu haben. Wie wenig dies der Fall war, stellt sich nun in Richers geistvoller Schrift schlagend heraus. Der Herausgeber hat schon in der Vorrede zu seiner Vorhalle darauf hingewiesen, dass beide Forscher die Lehren Baaders nicht hinreichend gekannt hatten und zum Theil wenigstens darum die Behauptungen des Herausgebers vielfach missverstanden und missdeutet haben. H.

Anhang.

Vorwort des Herausgebers.

Auf Veranlassung des Herausgebers, der seinen grossen Lehrer unablässig drängte, eine systematische Darstellung seiner Lehre, und vor allem der speculativen Logik, zu entwerfen, hat Baader in den dreissiger Jahren l. J. die nachfolgenden Entwickelungen gegeben, welche zwar dem Gewünschten nicht einmal als Anfang entsprachen, aber doch von grossem Werthe sind und dem Kenner seiner Schriften die wichtigsten Fingerzeige zum tieferen und eindringenden Verständnisse des Eigenthümlichen seiner Weltanschauung überhaupt und insbesondere seiner Wissenschaftslehre darbieten. So mögen denn diese Entwickelungen an dieser Stelle zur Mittheilung kommen, wo sie sicher am besten ihre Aufnahme finden, da sie die Vorlesungen über das Erkennen wesentlich zu ergänzen und zu erläutern geeignet sind.

In gleichem Sinne wie Baader hatte schon Abälard die Logik als Logoslehre aufgefasst, indem er sagte: „Cum verbum Patris λόγος graece dicatur, sicut et σοφία Patris appellatur, plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia, quae nomine quoque illi sit conjuncta, et per derivationem quandam a λόγος Logica sit appellata, et sicut a Christo Christiani, ita a λόγος Logica proprie dici videatur. Cujus etiam amatores tanto verius appellantur Philosophi, quanto verius sint illius Sophiae superioris amatores. Quae profecto summi Patris summa Sophia cum nostram indueret naturam, ut nos verae sapientiae illustraret lumine, et nos ab amore mundi in amorem converteret sui, profecto nos pariter Christianos et veros effecti Philosophos.“ Abaelardi et H. opp. edit. Duchesne. Par. 1616. 4. Epist. IV. — M. Carriere hat sich das Verdienst erworben, auf die hohe und tiefe Bedeutung

dieser Auffassung Abälards hingewiesen zu haben *), nachdem Troxler auf Anlass Tennemanns sie flüchtig berührt hatte. Es ist auffallend, dass weder V. Cousin in seiner Einleitung zu den neuaufgefundenen Schriften Abälards **), noch H. Ritter in seiner Geschichte der Philosophie von der mitgetheilten merkwürdigen Stelle zur Charakteristik der Lehre dieses Forschers Gebrauch gemacht haben. V. Cousin hätte um so mehr Anlass dazu gehabt, als die umfangreichste und wichtigste Partie der von ihm herausgegebenen Abälardischen Schriften gerade die Dialektik ist, von welcher er mit allem Grund vermuthet, dass sie jene Dialektik oder Logik sei, die Duchesne im Manuscript gekannt und herauszugeben versprochen hatte ***). Kein Wunder daher, dass Cousin's Charakteristik der Lehre Abälards sehr ungenügend ausgefallen ist. H. Ritter verirrt sich zwar nicht zu dem Irrthum Cousin's, in Abälards Lehre einen versteckten Nominalismus finden zu wollen, aber er wird selbst durch die Hinweisung auf die Lehre Abälards, dass die ursprüngliche Wahrheit der Dinge in dem Verstande Gottes vorgebildet sei †), nicht zu einer tieferen Erfassung und Charakteristik der Logik dieses genialen Denkers veranlasst. Für ihn existirt die Ableitung der Logik vom Logos nicht und wenigstens hier vermisst man die Einsicht, dass auch Abälard, wie alle tieferen Denker des christlichen Weltalters von dem Gedanken oder wenigstens der Ahnung der Nothwendigkeit, die Logik des Unendlichen von der Logik des Endlichen zu unterscheiden, bewegt waren.

*) Abälard und Heloise. Ihre Briefe und die Leidensgeschichte, übersetzt und eingeleitet durch eine Darstellung von Abälards Philosophie und seinem Kampfe mit der Kirche. Von M. Carriere. Giessen, Ricker. 1844. S. XXIX.

**) Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en Françe, publié par M. Victor Cousin. Paris, imprimerie royale, 1836. 4. I — CCIII.

***) Gesch. d. Philos. von Tennemann VIII, 177. Ouvrages inédits d'Abélard par Cousin VII (mit Bezug auf Abael. opp. edit. Duchesne not. pag. 1160) und XXVIII — XXIX.

†) Geschichte der Philosophie von Dr. Heinrich Ritter. Hamburg, Perthes 1844. VII, 417.

Ueber den Begriff der Logik als speculative Wissenschaftslehre.

Unklar ist die bisherige Eintheilung (der theoretischen Philosophie) in Logik als Formen- und Metaphysik als Inhaltslehre. Aber diese Unklarheit liegt in der bisherigen falschen Bedeutung dieser Wissenszweige. Die Logik ist nämlich nicht die Formen-, sondern die Formirungslehre oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist. Die Logik als Formationslehre ist also Sprach- und Denklehre (denn Denken ist stilles Sprechen, wie Sprechen lautes Denken), also schon Vermittlungslehre des ungeschiedenen Inhalts mit dem unterschiedenen oder formirten. Ist denn ein Reales erkennen was anders als dasselbe nennen, d. i. ideal formiren, wie diese ideale Formation seiner realen zu Grunde liegt? Und wie könnte unser Nennen (Definiren) und Sprechen der Dinge deren Wesen treffen oder Objectivität haben, falls nicht der Formationsprocess derselbe im Hervorbringen und im Nennen wäre? Da nun aber die reale Formation ein Werkzeug des Formators (Aussprechers) voraussetzt, so zeigt sich der Logos als aussprechend (schaffend) freilich als metaphysisch, wenn man nämlich unter physischem Sein das reale versteht, so wie der in die äussere Formation geführte Inhalt noch unausgeführt gleichfalls ein Metaphysisches (Supernaturales) ist. Da übrigens ein Formator nicht ohne Formabile, ein Intelligentes nicht ohne Intelligirtes ist, so ist es gedankenlos, einen Geist ohne eigene, innere Natur, durch deren Subjection oder sui compos seiend er eben Geist actu ist, sich vorzustellen. Wesswegen denn schon Origenes, da er keine Natur als Potenz in Gott kannte, diesen ewig schöpfend sich dachte, weil sonst

seine Allmacht, (nämlich ohne ihr Subject, die Creatur) müssig bliebe, wesswegen er auch, wie Tertullian, die ewige Geburt des Logos mit der ewigen Schöpfung zusammenfallend fasste. Ein Irrthum, den übrigens fast alle Kirchenlehrer theilten, weil ihnen der Ausgang des Geistes in Sophia und der ewige Urstand der Wesenheit, in welcher diese als Forma ausgeführt wird, unbekannt blieb. Kurz der Logos selber ist Vermittler des esoterischen mit dem exoterischen Sein, welche Vermittelung sowohl immanent (in Gott) zu fassen ist, als emanent bezüglich auf die Schöpfung, und zwar wieder anders in der ersten Formation, als in der Reformation und der dieser folgenden Confirmation.

Insofern der Logos die Urform ist und die Logik die Lehre vom Logos ist oder sein sollte, ist dieselbe freilich eine formelle Wissenschaft, was ihr folglich nicht als Mangel oder Vorwurf gedeutet werden kann, wohl aber, dass sie (seit Aristoteles, d. i. seit ihrem Entstehen) diese Form nur in ihrer Abstractheit (Leere) oder in ihrer blossen Aeusserlichkeit auffasste.

Das logische Thun ist kein leeres formelles Thun, sondern das centrale und creative selbst, und das Nachsprechen ist folglich ein Nachthun. Ohne diese Einsicht würde eine sogenannte Uebereinstimmung meines Vorstellens mit der Sache keine objective Bedeutung haben, und z. B. das Imperium in naturam des Wortes nicht begreiflich sein.

Da der Begriff der Form der einer bestimmten Weise der Synthesis (Einigung eines Vielen) als Stoffs ist, folglich der einer Vermittelung (sei es, dass diese Synthesis als Ineinander wie in der Zahlfigur, sei es, dass sie als Aussereinander wie in der Raumfigur, genommen wird), so versteht man unter Stoff schon die Materie, und es ist also falsch, wenn man den Begriff der letzteren mit jenem des Realen vermengt (somit einen Gegensatz von Form und Materie statuirend), da ja in der nichtrealen Form beide: die Synthesis (Begriff) und ihr Stoff (Materie) nicht real sind, wie in der realen Form beide zugleich auch real gedacht werden müssen. Im Begriff der Form (sie sei real oder unreal) liegt schon die Triplicität als Ausgleichung eines Nicht-Einen zum Einen (Vieleins — Einsviel). Dieser falsche Gegensatz von Form und

Materie lag dem Streite der Nominalisten und Realisten zum Grunde und der Satz der Scholastiker: „Forma dat esse rei“ wollte nur sagen, dass die Vielheit als Stoff nur durch ihre Einung ist. Indess liegt jenem Streit und diesem Satz die tiefere Wahrheit von der unificirenden, synthetisirenden Macht des Logos zum Grunde.

Jedes Seiende oder Daseiende begreift man nur, wenn man es zugleich als Eines (unum) und als Einziges (unicum) begreift. Als solches ist es nothwendig zugleich Vieleins und Einsvieles, weil nur das Viele Eines, nur das Eine Vieles, d. i. nur jenes einfach, nur dieses ein Vielfaches, Mannigfaltiges sein kann. Aber dieses Vieleins wird ferner nicht dualistisch als Allgemeinheit und Einzelheit begriffen, sondern nur trialistisch als Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen (Vielen) mittelst der Sonderung oder der Form. Woraus denn sofort 1) die Irrationalität jener Vorstellung von Atomen und Monaden einleuchtet, falls man bei solchen nicht die Untrennbarkeit des Vielen, sondern die Abwesenheit desselben versteht. Dem richtigen Begriff der Alten, z. B. Plato's, entgegen, welche das Unum als Totum oder Integrum fassten, cui nulla pars deest, nicht aber als ultima pars seu fractio toti. So wie 2) aus dem Gesagten das Irrige einer anderen Vorstellung sich ergibt, welche Form und Materie dualistisch als Gegensatz fasst, ja den Begriff der Letztern mit jenem des Realen vermengt. Da nämlich, wie gesagt, die Form nur als Synthesis des Einen und Vielen begriffen wird, dieses Viele aber eben nur als Stoff die Materie bedeutet, so findet eben so wenig ein Gegensatz von Form und Materie statt, als eine Identität der Materie (des Vielen) mit dem Realen, da ja Realität und Nichtrealität so gut der Form als der Materie und zwar beiden nur immer zugleich zukommen können, wie z. B. in der unrealen (unerfüllten) Zahl- und Raumfigur dieselbe Form und dasselbe Viele als die Materie jener unreal sind. Auf diesem Missverständnisse beruht übrigens der alte Streit der Nominalisten und Realisten, von denen jene nur dem Allgemeinen, diese nur dem Einzelnen Realität (Selbständigkeit) zugestanden, wogegen der Satz der Scholastiker: „Forma dat esse rei“ eigentlich nur die Vermittelung der Einheit und des Vielen oder ihren Verband

durch die Form ausspricht. Da Forma hier der Idea entspricht, so sieht man den Irrthum Hegels ein, welcher dieselbe nicht als Vermittelndes, sondern als absolut Primitives und Selbständiges nimmt, obgleich ohne jenen solidären Verband nach dem Gesagten kein Sein denkbar ist. Wobei man sich auch gegen jene schlechte Vorstellung zu verwahren hat, welche Stoff (Materie) und Form als gegen einander gleichgiltig nimmt und die Simultaneität ihres Entstehens, Bestehens und Vergehens oder Sichwandelns verkennt, falls nämlich von einer wahrhaften, wesentlichen und nicht bloss scheinbaren Form die Rede ist, welche Unwahrhaftigkeit der Form sich sofort kund gibt, wenn der Alteration dieser nicht jene der Materie entspricht. Nur dass hier nichtwesentliche Form und Unform unterschieden werden müssen, gegen deren erste die Materie indifferent ist, nicht aber gegen letzte. Wie aber das Formirende nur von Innen herauswirkt, so auch das Formtilgende (Antinome). —

Sprechen (sei es innerlich denken, sei es auch äusserlich) ist identisch mit Formiren d. h. mit dem Führen des ungeschiedenen Inhalts in seine Geschiedenheit, und das Verstehen eines Realformirten, in die Existenz Geführten als ein Nennen oder Definiren desselben (denn jeder wahre Name sollte eine genetische Definition sein) ist, nur als ein Nachsprechen, ein ideelles Nachschaffen, Nachmachen oder Reconstruiren dieses Seienden. Woraus sich ergibt, dass die Formlehre darum zugleich Wesenlehre ist, weil das Ausgehen des Formators (des Geistes aus dem Wort) ins ausgesprochene (formirte) Wort den Urstand eines Formabile aussagt oder die Erfüllung ein Erfüllbares (*πλευρῶμα*), über welchem und inner welchem der Erfüllende steht oder aufsteigt.

Mit Recht behauptet Hegel, dass die ältere Metaphysik durch ihren Satz: „dass das, was ist, damit dass es gedacht wird, an sich erkannt wird," weit über der neueren kritischen Philosophie steht, und ich führe als einen giltigen Beleg jener Behauptung den Satz des Scotus Erigena an: „Intellectus rerum veraciter ipsae res sunt, dicente Dyonisio, et cognitio rerum quae sunt, ea, quae sunt, est. — Nur aus einem Urdenken gehen (nach der

Lehre der Alten) alle Dinge hervor, nur in ihm bestehen sie, und dieses ihr Sein ist nur ein Ausgesprochensein.

Diese (durch Kants Subjectivitätslehre) aufgekommene Verflachung aller Wahrheit, (Objectivität des Erkennens), welche das Wort: „ist" im Urtheil Lügen straft, indem man dafür nur: „es scheint" sagen dürfte, hat Hegel damit in der Wurzel angegriffen, dass er der Logik jene Virtualität und Wesenhaftigkeit wieder vindicirte, welche sie seit langer Zeit verloren hatte, so dass man diese leere Form der abgeschiedenen Logik als ihren revenant für sie selber hielt. Es ist nur nicht bemerkt worden, dass Hegel hiemit dem Verständnisse der Lehre vom Logos wieder Bahn gemacht hatte, nämlich der Einsicht, dass das Sprechen und Aussprechen (Nennen) selber das centrale, primitive und schaffende Thun, das Vernehmen (Vernunft) somit das centrale Empfangen ist; wenn gleich Hegel nicht wirklich bis zur Einsicht in die Priorität des Logos gelangte, an dessen Stelle er das Ich setzte, so wie er auch die Dualität im Begriff der Form nicht erkannte.

Was den Begriff der Form und der Materie betrifft, so ist die Materie nur durch ihre Formation. Dasselbe gilt aber auch für die Form, und man kann also von Form und Materie nicht als von zweien bereits fertigen Dingen sprechen, von denen nur Eines zum Andern hinzukäme, wie der flüssige Inhalt zum Geschirr. Diese primitive Simultaneität der Form und Materie ist also keineswegs als eine äusserliche Relation beider zu fassen, wie dies noch Kant bei seiner Raum- und Zeittheorie that, und diese Simultaneität gilt sowohl für das potentiale Sein beider, als für ihr actuelles Sein, welchen Unterschied man auch sonst mit den Worten des ideellen und des reellen Seins (des Vermögens und der That) bezeichnet, hiebei aber meist in die abstracte Einseitigkeit der Nominalisten und Realisten fällt, diese Actuellheit oder Wirklichkeit entweder bloss der Form, oder bloss dem Stoffe zuzuschreiben. Wogegen schon die Oryktographen behaupten, dass nur jene Form primitiv sei, welche mit ihrem Wesen zugleich entstanden sich zeigt, was denn auch von der Primitivheit der Materie als Qualität gilt. Wenn aber schon

Form und Materie sich einander voraussetzen, so darf man doch weder die Form mit dem Formenden vereinerleien, noch die durch blosse Durchwohnung des formenden Princips entstehende und bestehende Formation mit jener vermengen, wobei jenes dem Formirten innewohnt, noch endlich darf man den Begriff der Unform (in Folge der Differenz der formirenden Principien) mit jenem der Nichtform vermengen oder die Ueberwältigung eines formenden Princips durch ein anderes sofort für eine Tilgung des ersteren nehmen. Wie z. B. eine Masse eines tropfbar Flüssigen von der Schwere überwältigt ihre eigene Bildungskraft (Cohaesion) nicht in grössern, sondern nur in kleinern Massen (Tropfen) geltend machen kann, oder wie ein expansibel Flüssiges seine Expansion nicht in kleinern, sondern nur in grössern Massen zur Effectivität bringt; beides dem Satze gemäss: „divide et impera." — Uebrigens gebührt Hegeln das Verdienst, dass derselbe der dualistischen Auffassung der Form und Materie die Triplicität des Einen, Besonderen oder Sondernden und des Einzelnen entgegenstellte, womit denn die vermittelnde Function des Formators ausgesprochen ist als das Einzelne unter das Eine subsumirend und die Vielheit sowohl in die Einheit als diese in jene setzend.

Obwohl freilich die Art, wie Hegel diese Lehre vom Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen fasst, sich noch von einer unrichtigen naturphilosophischen Vorstellung afficirt zeigt, nach welcher nämlich die Explosion des Centrums in seiner Peripherie als ein Auf- und Daraufgehen in dieser, d. h. als ein Sicherschöpfen der Monas angesehen wird, womit also dieselbe ihrer unmittelbaren Realität als Unicität verlustig geworden zur abstracten Allgemeinheit geschwunden und verschwunden, in ihrer Peripherie zu Grunde gegangen sein würde. Eben so falsch stellt Hegel den Begriff zur Anschauung dualistisch und zwar so, dass der Begriff die Anschauung subjicire. Allein der Begriff ist die Mitte einer peripherischen und einer centralen Anschauung, sei es, dass zum Centrum die Peripherie, sei es, dass zur Peripherie das Centrum gesucht wird und durch den Begriff als Schema subsumirt.

XII.

Ueber

Religions- und religiöse Philosophie

im Gegensatze

sowohl der Religionsunphilosophie

als

der irreligiösen Philosophie.

Kirchenzeitung für das katholische Deutschland,

herausgegeben

im Verein mit mehreren kathol. Gelehrten

von

Jacob Sengler.

Jahrgang 1831. Nr. 13 und 14. S. 49—55.

Ars non habet osorem (derisorem seu detractorem) nisi ignorantem.

Wenn man in unserer Zeit von einer Religionsphilosophie spricht, so sollte man 1) das Wort Philosophie nicht in jenem ältern (heidnischen) Sinne nehmen, in welchem es auch Paulus nur nahm indem er die Weltweisheit (Kosmosophie oder Physiosophie) der Gottesweisheit (Theosophie) entgegenstellte *), und man sollte 2) die Einsicht fest halten, dass unter einer philosophischen oder speculativen Erkenntniss nicht etwa jene eines besondern Gegenstandes zu verstehen ist, sondern nur eine besondere Weise der Erkenntniss des letztern, von welchem Gegenstande man darum zugleich eine andere, nichtspeculative Kenntniss und Kunde hat (die sogenannte factische, empirische und historische, oder auch die bloss theoretische), so dass man diese letztern zwei als solche haben muss, ehe und bevor man auch nur das Bedürfniss einer solchen speculativen Erkenntniss dieses Erkennbaren inne zu werden, geschweige es zu befriedigen vermag. Eine Erkenntnissweise, für deren bisherige schier allgemeine Verkanntheit den besten Beweis ihre beständige Ver-

*) In demselben Sinne sagt auch der Catechismus romanus (Pars Prima Cap. II. quaest. VI. Libri symbolici ecclesiae catholicae opera et studio Streitwolf et Klener (Göttingae 1838) Tom I, p. 113.): „Multum inter se differunt Christiana Philosophia et hujus saeculi sapientia“ — und in demselben Sinne sagte noch kürzlich Gerbet (Betrachtungen über das Dogma der Eucharistie 1830, zweite Auflage, Sulzbach, Seidel 1833.) „die ächt katholische (universelle) Philosophie, für welche heut zu Tage alle Gelehrten, manchmal ohne es zu wissen (und zu wollen) dienend und vorbereitend arbeiten, wird in ihrer Entfaltung den Staub der Abstraction vor sich hertreiben und der Welt den alten Glauben im vollen Strahlenglanze der Wissenschaft zeigen.“

mengung gibt mit der lediglich formellen, vom Wesen des Erkennbaren abstrahirenden, wie man auch sagt, theoretischen und unpraktischen Erkenntniss. Aber aus der unmittelbaren, gleichsam unschuldigen, empirischen Erkenntniss oder Kenntniss treibt den gefallenen Menschen, wie besonders Hegel *) zeigte, die Dialektik des Vernünftelns und Raisonnirens in eine jener empirischen Kenntniss nicht entsprechende oder widersprechende Theorie, von welchem Widerspruch ihn nur der gewonnene speculative Begriff erlöset und befreit. Frägt man nun aber nach einer vorläufigen Definition der Philosophie und will man die Aufgabe wissen, welche diese zu lösen hat, so dient zur Antwort: dass es die mit der Vollendung der Erkenntniss zusammenfallende Befreiung derselben ist, welche die Philosophie uns zu verschaffen und zu sichern sich bestrebt, deren erstes Geschäft es also sein muss, die Vermittelungen und Bedingungen aufzusuchen und nachzuweisen, unter welchen der Mensch zum freien Gebrauche seines Erkenntnissvermögens gelangt. Wer immer nun schon zum voraus gegen diese Befreiung des Erkennens Bedenklichkeiten hätte, könnte dieses nur darum, weil er, über das Wesen der Freiheit überhaupt noch unklar, die Gesetzfreiheit, die Autoritätsfreiheit oder die Dienstfreiheit, d. i. die Freiheit im Dienste mit der Gesetz-, Autorität- oder Dienstlosigkeit (Hörlosigkeit) vermengte. Es gilt aber nicht minder für das Erkennen (wie für das Wollen und Handeln), dass der Mensch nur dienend herrscht und nur herrschend dient, dass er nur bewundernd begreift und nur begreifend bewundert, wie er nur anbetend liebt und nur liebend anbetet **). Der Begriff der Freiheit des Erkennens ist aber

*) Hegels Werke VI, 146—160.

**) Die abstracten Begriffsphilosophen meinen die Begriffsfreiheit nur durch die Gefühllosigkeit zu sichern, so wie die abstracten Gefühlsphilosophen die Gefühlsfreiheit nur durch Begrifflosigkeit. Jene, das Blutgefäss unterbindend, kommen auf schlechte Weise zu sich selber, wie diese, das Blutgefäss zerschneidend, auf nicht gute Weise von sich selber kommen. Weil ich in dem Begriff (Gesetz) mich haltend (innehaltend) das Unbegreifliche, Freie (in seiner Innewohnung) inne werde, meinen die Ersten, Letzteres hiemit zum Unfreien herabgebracht und eingesperrt zu haben, und weil dies Unbegreifliche auf solche Weise mir gegenwärtig ist, mei-

darum bisher noch unvollständig geblieben, weil man nicht zur klaren Einsicht gekommen ist, dass und wie diese Freiheit nur mittelst einer doppelten Begründung oder Autorität, und zwar mittelst der Einsicht in die Identität beider zu erlangen steht, und dass folglich die Philosophie ihre Aufgabe damit zu lösen hat, dass sie zur äusseren Begründung und Bestimmung des Erkennens oder zum äusseren Schauen die entsprechende innere Begründung oder das innere Schauen sucht und umgekehrt; denn auf zweier Zeugen (des inneren und äusseren) Mund beruht die Wahrheit, welche den sie Erkennenden frei macht. Wenn ich übrigens hier die Worte: Begründung und Autorität als dasselbe bedeutend nehme, so beziehe ich mich hiebei auf die Ableitung des Worts: Autorität von Autor (Urheber) und bemerke, dass die Identität einer äusseren und einer inneren Autorität eben so sehr die Unterscheidung (Nichtvermengung) beider, als ihre Nichttrennung voraussetzt, und dass man mit dieser Identität nur sagen will, dass es einer und derselbe Autor ist, der sich innerlich und äusserlich bezeugt. Frei im Erkennen ist nach dem Gesagten folglich nicht Jener, welcher von jeder Autorität sich lossagt oder loszusagen vorgibt, sich nämlich selber Autorität zu sein behauptend, sondern frei im Erkennen ist Jener, welcher auf keine andere Autorität hört, als auf die ihn unmittelbar oder mittelbar befreiende, weil sein Erkennen begründende, leitende (assistirende) und bekräftigende (confirmirende). Das Begründende, Tragende und Bewegung Ertheilende wie Leitende muss aber selber in jeder Region das von allem Anderen Unbewegliche sein (das

nen die Andern, dass ich hiezu des Begriffs oder Gesetzes wohl ganz entbehren könne. — Das im Text bemerklich gemachte Ineinandersein der mich in Gott aufhebenden Anbetung und der in mir sich aufhebenden Liebe Gottes wird par excellence mit dem Wort und mit dem Begriff des Gott-Menschen ausgedrückt; so wie umgekehrt dieses in jedem religiösen Affect jedes Menschen jeglichen Glaubens nachweisbare Ineinandersein der Anbetung und Liebe beweiset, dass der Begriff eines Gottmenschen als ein zu seiner Entwickelung nur der Reaction bedürfender Keim in jeder Menschenbrust liegt, und dass somit alle Menschen in der Anlage geborne Christen sind, welche Ueberzeugung auch alle Missionsberichte, von der Apostelgeschichte angefangen, aussprechen.

Primum movens immobile), und darum ist das Dogma nicht die freie Bewegung des Erkenntnissvermögens hemmend, sondern diese begründend und ertheilend, so wie leitend und confirmirend, und es ist dasselbe mit dem Felsen im Meere zu vergleichen, welcher den an ihn sich heftenden Schiffer an sich zieht, indem dieser ihn zu sich zu ziehen (zu bestimmen) meint und strebt; und welcher den Schiffer abstösst, der ihn abzustossen meint, so wie der Gott Liebende der von Gott Geliebtwerdende, der Gott Hassende der von Gott Gehasstwerdende ist.

Was man seit Kant die Erkenntniss a priori und a posteriori nennt ist eben nur die Erkenntniss ab interiori und ab exteriori, von welcher ich hier spreche, behauptend, dass weder die eine, noch die andere für sich oder abstract die philosophische, den Gegenstand in der Mitte erfassende Erkenntniss gibt, sondern nur beide in ihrer Verbindung und Aequation. Kant und seine Nachfolger, welche die Lehre vom Subject-Object oder vom Absoluten aufbrachten oder weiter entwickelten, fielen übrigens in den Irrthum, dass sie zwei zählten, wo sie hätten drei zählen sollen. Was nämlich dem Menschen als Begründendes oder als Autorität von Innen kömmt, nannten sie das Subjective in dem Sinne, dass sie dasselbe mit seinem Selbstthun vermengten, auf welcher Vermengung die ganze neue Irrlehre der Autonomie des Menschen und seiner absoluten Sichselbstbegründung oder seines Sichselbst-Autoritätseins *) beruht. Man muss aber von diesem

*) „Wenn ich von mir selber (als Mensch) zeuge, sagt Christus, so ist mein Zeugniss nicht wahr.“ Denn nur Gott kann absolut von sich zeugen, oder, wie Paulus sagt, nur Gott schwört bei sich und nicht bei einem Höheren. — Die Worte Subject und Object werden übrigens von den Subjects-Objects-Philosophen selbst nicht immer in demselben richtigen Sinne gebraucht. Sagt man z. B., dass das Centrum der Peripherie als Subject zum Grunde liege, so vermag ich ja diese Peripherie mir nicht anders zu subjiciren, als indem ich mich dessen Centrum subjicire, und nicht mir, sondern dem Centrum in mir subjicirt sich das entsprechende Aeussere, wie Innere. „Caetera adjicientur vobis.“ — Das Centrum ist nämlich als Mitte nicht das Innere des Aeusseren, sondern das beide diese in tertio Verbindende und darum subtiler oder kleiner, als das Subtilste eines Wesens, und doch auch grösser, als seine grösste Ausbreitung. Was nun hier von dem Sichentsprechen eines Innern und Aeus-

modernen philosophischen Autonomismus oder Liberalismus dasselbe sagen, was man von dem im Princip mit ihm identischen

sern für das Erkennen und für den einzelnen Menschen gesagt wird, das gilt auch von dem (religiösen wie bürgerlichen) socialen Verbande der Menschen. Man verlangt nämlich keineswegs vom einzelnen Menschen, dass er nicht Centrum für sich sein soll, sondern nur dass er sich mit seinem inneren wie äusseren Wirken des einen gemeinsamen Centrums der Societät conform oder inner letzterem halten soll, weder separatistisch sich diesem entziehend, gleichgültig ohne dasselbe bestehen und wirken wollend, noch revolutionistisch in Hass gegen und wider dasselbe, sondern in Liebe für es, was sowohl für die unmittelbare Relation des individuellen Centrums mit dem universellen gilt, als für die durch die Socialglieder und Stände vermittelte. Ohne eine solche gemeinsame äussere, sichtbare Wirksamkeit ist kein Socialverband möglich; denn auch die Societät muss als Leib cohäriren, als Seele confluiren, als Geist conspiriren. Man begreift darum leicht, dass eine bloss unsichtbare Kirche ohne eine sichtbare die religiöse Gemeine eben so schlecht bewährt, als die bürgerliche durch einen bloss unsichtbaren und nicht auch sichtbaren König verwahrt ist, so wie hinwieder ein nur sichtbarer König ohne den unsichtbaren (ohne das Königthum als Idee), ein Priester ohne Priesterthum, nichts ist. Das Gebot: „Du sollst nicht tödten!“ heisst also auch: Du sollst Kirche und Staat nicht todt schlagen wollen, d. h. durch Zerreissung der zeitlich-räumlichen Continuität ihrer äusseren Wirksamkeit die Cohärenz ihres lebendigen Leibes nicht verletzen oder aufheben. In diesem Sinne fällt alle Revolutionslust (in Kirche wie in Staat) mit der Mordlust zusammen, und der Mörder von Anfang ist der Revolutionär von Anfang. — Hier gilt denn auch, was Johannes von der Gottes- und Bruderliebe sagt, nämlich, dass wer nicht für seinen Herrn (die Kirche, seinen Stand, seine Innung) bereits wider ihn (sie) und im Herzen schon sein (ihr) Todtschläger ist. Wobei nur nicht vergessen werden darf, dass die Liebe absteigt, oder dass das Geliebtwerden des Höheren vom Niedrigen nur eine Rückwirkung (Ἀντήρος) gegen die zu ihm niedersteigende Liebe ist, wenn schon diese Rückwirkung eine freie von Seite des Niedrigen ist und es in der Macht des Menschen steht, sein Herz der Sollicitation dieser Liebe entweder zu öffnen, oder zu verschliessen. Wesswegen es ein alle Religiosität in der Wurzel zerstörender Irrthum von Kant war, wenn derselbe behauptete, dass Liebe nicht geboten werden könne*), und hiemit das Gebot der Gottes- und Menschenliebe Lügen strafte, was indess viele Einfältige nicht hinderte, seine Moralprincipien ihren sogenannten christlichen Moralsystemen unterzulegen. Als ob der Theolog ein anderes Moralgesetz, als den Dekalog erkennen sollte, und als ob, wie der Cate-

*) Kants Werke IV, 17. H.

schlechten, politischen Liberalismus unserer Zeit sagen muss, nämlich dass beide eine Fabel sind, deren Moral ein Servilismus (Fatalismus) ist. Wie denn dieselben Autonomisten oder Selbstgesetzgebungslehrer, welche dem Menschen keine geringere Freiheit, als die absolute Gottes selber zulegen, ihn als autonom zu Gott selber machend, dann doch mit der Behauptung hervorrücken, dass der erste Gebrauch dieser absoluten Freiheit nothwendig ein Missbrauch derselben habe sein müssen, dass also der Mensch, wie jedes frei geschaffene intelligente Wesen von seiner ersten unmittelbaren Seinsweise, als dem Stande der Unschuld, in jenen der bewährten (illabilen) Güte (als der Fixation in seinem locus oder Gesetz) nicht anders, als durch die Vermittelung des Abfalls, der Untreue oder des Verbrechens habe übergehen können und könne, so wie sein erster Gebrauch der ihm von Gott gegebenen Intelligenz zur Anerkennung desselben als alleinigen Gottes, derselben Irrlehre zufoge, nothwendig ein Missbrauch dieser Intelligenz und ein Abfall desselben in den Polytheismus gewesen sei. Woraus denn folgen würde, dass nicht, wie bisher die Kirche lehrte, nur ein Theil der Engel im Anfange der Creatur in der Wahrheit nicht bestanden hätte, sondern dass sie alle sofort zu Teufeln geworden wären, gleichwie

chismus romanus sagt, dieser Dekalog etwas anderes wäre, als die Restauration des primitiven moralischen für alle Menschen, und nicht bloss für die Juden gültigen Gesetzes; welches sich, wie derselbe Catechismus romanus lehrt, in drei und sieben Gebote theilt, von denen die ersten drei die Relation des Menschen zu Gott betreffen, und durch die Liebe Gottes erfüllt werden, die letztern sieben die Relation des Menschen zum Menschen, und durch die Nächstenliebe erfüllt werden. [Ueber die in dieser Anmerkung citirten Stellen vergleiche man: Libri symbolici ecclesiae catholicae opera et studio Streitwolf et Klener (Göttingae 1838) tom. I, p. 466. ff., bes. cap. 1 u. 2, 5 u. 7. und insbesondere über die drei und sieben Gebote: Loco citato tom. I, p. 519. cap. V. qu. 1. — Die Ergebnisse neuerer Forschungen lehren, dass die Mosaischen Zehngebote auf zwei Tafeln je fünf Gebote enthalten haben. Siehe: die ursprüngliche Form des Dekalogs hergestellt und erklärt von Ernst Meier. Mannheim, Bassermann 1846. bes. S. 78. — Die Verschiedenheit der Anordnung ist aber nicht von wesentlichem Einfluss auf die obigen Behauptungen Baaders. H.]

dass das Zufallgekommensein einer Jungfrau die einzig mögliche Bedingung sei, sie unter die Haube zu bringen*).

*) Es ist gewiss zum Verwundern, dass Günther, der so ganz und vollkommen mit Baader einverstanden ist in der Verwerfung der angeblichen Nothwendigkeit des Bösen, sich niemals ernstlich veranlasst gefunden hat, die Gründe zu prüfen, aus welchen Baader J. Böhmen gegen die Anklagen des Pantheismus und des Manichäismus sammt der Annahme der Nothwendigkeit des Bösen so entschieden und nachdrücklich in Schutz nehmen zu müssen geglaubt hat. Günther glaubt ganz treuherzig, dass Schelling in seinen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, in welchen er trotz aller angeblichen Freiheit doch die Nothwendigkeit des Bösen lehrt, „nur J. Böhmen nachgesprochen habe, was seit dem gar Mancher dem Schelling nachgesprochen habe“ (Vorschule zur sp. Theol. d. p. Chr. II, 39). Wenn nun aber Günther hierin irrte, wenn Schelling Böhmen nicht nachgesprochen, wenn er vielmehr die Gedanken J. Böhme's nur verdorben hätte, ungefähr wie Günther selbst die Gedanken J. Böhme's verdirbt und entstellt, wenn er (Lydia, ph. Taschb. S. 164) meint, J. Böhme lehre, dass der h. Geist in Gott einen (actu ausgebrochenen) Zwiespalt zwischen dem Vater und dem Sohne zu vermitteln habe? Wenn nun bewiesen werden könnte, dass die Lehre J. Böhme's in Wahrheit keine andere ist, als die Schriftlehre, welche der h. Johannes mit den Worten aussprach: Gott ist ein lauteres Licht, in dem keine Finsterniss ist (eben weil sie als Finsterniss ewig aufgehoben ist), wenn bewiesen werden könnte, dass J. Böhme ganz entschieden die Vorstellung der Nothwendigkeit des Bösen verwirft? Baader hat diess aber erwiesen und darum braucht es hier nicht abermal erwiesen zu werden. Wenn Günther (Vorschule I, 52—53) erinnert, „nicht nur das gewöhnliche Treiben der Menschen, sondern auch ihr wissenschaftliches sei nicht ohne Eitelkeit. Man lasse sich lieber nachsagen, ein neu aufgelegter und corrigirter Jacob Böhme zu sein, als nachreden, man sei ein Schüler von Thomas Aquin oder von St. Augustin &c.“; so mag dies auf Schelling, auf Daumer oder auf Wen immer passen oder nicht, gewiss ist aber, dass es nicht auf Baader passet, der in seinen Schriften überall thatsächlich den Beweis lieferte, dass er sich nicht geschämt hat, bei St. Augustin und bei dem h. Thomas in die Schule zu gehen, so gut als zu J. Böhme. Wenn aber Günthers vielfältig so geistreiche und zum Theil geniale Speculation allerdings nicht eitel ist, so ist doch seine Beurtheilung J. Böhme's von Leichtfertigkeit, um nicht mehr zu sagen, nicht freizusprechen. Ist es nicht schmählich, dass ein christlicher Denker sich nicht scheut, die Lehre eines ehrlichen, frommen und schlichten Christenmenschen, wie Böhme war, einer der abscheulichsten Ketzereien zu beschuldigen, die je in einem hirnverbrannten Kopfe oder gottentfremdeten Herzen ausgebrütet worden, einer Ketzerei, die gerade Niemand gründlicher und tiefsinniger widerlegt hat, als J. Böhme? Ist es nicht empörend, diesen als Menschen und Christen bewundernswerthen urtiefen Geist von Günther

Aus dem Gesagten folgt nun, dass nur die speculative als die freie oder geniale Erkenntniss überall bei der Sache oder bei dem Erkannten bleibt, indem sie dessen Mitte trifft, und sich hiemit eben sowohl von dem bloss empirischen, unfreien und im Gegenstande versenkten Kennen unterscheidet, als von dem abstracten, gegenstand- und erfahrungsflüchtigen, sogenannten theoretischen Kennen oder Wissen, welches als anschauungs- und

das Aas genannt zu sehen, um den sich die Adler sammeln (Vorschule II, 39)? Glaubt Günther mit der Ehre und dem guten Leumund dieses Denkers weniger gewissenhaft es nehmen zu dürfen, weil der Mann schon vor mehr als zweihundert Jahren den irdischen Schauplatz verlassen hat? War es möglich, dass Günther die Verkehrtheit der Ansichten Schellings, Daumers, Steffens, Hegels, Feuerbachs &c. über den Ursprung des Bösen durchschauen und dennoch der Augengläser dieser Irrenden sich bedienen konnte, um J. Böhme's Lehre durch sie zu erblicken wie sie ist? Oder hat Günther die Schriften Böhme's wirklich mit eigenen Augen angesehen und die von ihm gerügten hässlichen Flecken daran entdeckt, nun so muss er wahrlich diese Flecken aus seinen eignen Augen heraus auf jene Lehre projicirt haben und es würde sehr wohl von ihm gethan gewesen sein, wenn er sich von dem grossen Augenoperateur seiner Zeit die Augen ein wenig hätte untersuchen und heilen lassen. Die Krankheit der Augen Günthers scheint sogar im Vorschreiten begriffen zu sein. Denn während er in seiner Vorschule zur spec. Theol. des pos. Christenthums (II, 41) Böhme noch neben Baco für das 16te Jahrhundert dieselbe Stelle einräumt, welche Swedenborg neben Newton im 17ten Jahrhundert eingenommen habe (diese Zeitangaben passen nicht recht), während er dort noch erklärt, er sei von jeher sehr übel zu sprechen auf jene Geschichtschreiber der Philosophie, die an ihm nie etwas anders gefunden hätten als einen apokalyptischen Schwärmer, findet er im J. 1849 in der Lydia (Philos. Taschenbuch. Erster Jahrgang S. 164) in Böhme's speculativer Trinitätslehre nur noch heiligen Wahnwitz. Was Günther hier als Wahnwitz bezeichnet, die Annahme eines in Gott hervorbrechenden Zwiespaltes zwischen dem Vater und dem Sohne, den der h. Geist als Friedensstifter zu versöhnen hätte, ist wirklich Wahnwitz, nur lehrt Böhme eine solche verrückte Ansicht nicht, vielmehr wird die Möglichkeit solcher Annahme von ihm widerlegt und verworfen. Günther ficht hier mit einem selbstgeschaffenen Phantome und Böhme könnte mit Göthe in diese Welt hineinrufen:

„Für mich hab' ich genug erworben,
So viel auch Widerspruch sich regt;
Sie haben meine Gedanken verdorben,
Und sagen sie hätten mich widerlegt."

Göthe's Gedichte (Cotta 1845) II, 346. H.

gegenstandlos nicht mehr bei der Sache ist. Dieses gilt für die religiösen Gegenstände sowohl, als für andere, und es ist bloss Unverstand, wenn man die wahrhaft philosophische Erkenntniss mit jener abstracten vermengt, und dieselbe als ein überflüssiges, für das Leben unnützes Thun wenigst belächelt, falls man es nicht als ein der Religiosität schädliches verdächtigt. „Ars non habet osorem (derisorem) nisi ignorantem.“ Diese Ignoranz oder Speculations-Impotenz suchen bekanntlich die Weltleute hinter ihr praktisches Talent, so wie die geistlichen Leute hinter ihr Frömmigkeitstalent zu verbergen, ohne dass sie doch beide ihre Bornirtheit hiemit zu bergen vermögen. Die blinde oder erblindete Empirie und die geistlose Routine vermögen sich aber (ut historia docet) überall nicht und folglich auch nicht in der Religion gegen eine aufgekommene, schlechte und destructive Theorie, gegen einen bösen Geist zu halten, so wenig als die schale Prosa unserer langweiligen Sitten- und Tugendlehren (welche des Herzens Güte in etwas anderem, als in der Liebe Gottes und des Nächsten suchen oder in der Lust, beiden zu dienen, sich gegen die Poësie und die Begeisterung verbrecherischer Lüste zu halten vermag.

Es ist nun nicht in Abrede zu stellen, dass die religiöse Erkenntniss seit geraumer Zeit gar sehr von jener lebendigen Mitte abgekommen ist, welche ich hier als die speculative und centrale Erkenntniss sowohl von der bloss empirischen, als von der bloss theoretischen unterscheide, welche letztere beide in jener zusammengehen als in ihrer wahrhaft concreten Mitte, so wie sie, d. i. der empirische und theoretische Begriff, hinwieder aus letzterer als dem speculativen Begriff nur als Abstractionen hervorgehen. Es lässt sich darum auch nicht in Abrede stellen, dass wir einer neuen oder erneuerten Doctrin der alten Religion für Kinder, für das Volk und für die Gebildeten bedürfen, wie denn auch diejenigen, welche zu unserer, wie zu jeder Zeit der klar erkannten Wahrheit widerstreben (und welche die Kirche allein Ketzer nennt), doch immer nur Wenige gegen jene Vielen sind, die der Wahrheit nur darum nicht mit Wärme anhangen, weil man sie ihnen nicht vollständig und also nur unkräftig zu

erkennen gibt, und man sich wenigst mit eben so viel Recht über den matten und geistlosen Unterricht in der Religion im Allgemeinen zu beklagen hat, als über die allgemeine Gleichgültigkeit gegen dieselbe *).

Von dem hier aufgestellten Standpuncte aus kann man nun auch jenem in neueren Zeiten so oft gebrauchten Worte des Positiven oder der Positivität in der Erkenntniss eine bestimmtere Bedeutung geben, als solches bis dahin geschah, indem man sich überzeugt, dass nur in der Uebereinstimmung der inneren und der äusseren Begründung einer Erkenntniss das Kriterium ihrer Positivität gesucht und gefunden werden kann. Wesswegen es gleich verwerflich ist für diese Positivität sich an ein bloss äusseres Zeugniss und Autorität, als sich an ein bloss inneres zu halten, und die Bewahrung der äusseren Autorität und Begründung eben so sehr Pflicht ist, als die Offenhaltung und Respectirung der inneren Begründung oder Autorität.

Indem man übrigens bisher schier allgemein den Charakter des Positiven bloss und ausschliessend in der äusseren Ponirung suchte, die der äusseren entsprechende innere ausser Acht lassend, somit den erforderlichen Verband beider, hat man sich vorzüglich noch zweien für die Religionswissenschaft verderblichen Irrthümern preisgegeben.

Einmal nämlich dem Irrthum, dass man nur die äussere Bestimmung oder Ponirung für ein Wirkliches **), Factisches u. d. g.

*) In dieser Hinsicht kann man Göthe's Bekenntniss gegen Lavater nur als naiv betrachten, wenn er gegen diesen, welcher ihm sein Nichtchristenthum als Atheismus deutete und mit dem Dilemma hervortrat: „Entweder Christ, oder Atheist“, sagte: „Dass er sich, wenn er ihm sein Christenthum nicht lassen wollte, wie er es bisher gehegt habe, wohl auch zum Atheismus entschliessen könnte, da er sähe, dass Niemand recht wisse, was beides eigentlich heissen solle. Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit, von Göthe. 3 Th. S. 395 u. 96.

**) Der Charakter des Wirklichen im bestimmten Sinne dieses Worts liegt weder in dem bloss innern (sonst auch idealen genannten), noch im bloss äussern Wirken, sondern nur in der Concretheit beider. Eine Wahrheit, welche dem übrigens genialen Verfasser der oben angeführten Schrift: „Ueber das Dogma der Eucharistie, aus dem Französischen übersetzt, bei seiner Exposition des Begriffs der praesentia realis nicht hin-

anerkannte, als ob das innere Geschehen minder wirklich oder wirksam wäre! und dann fiel man in einen zweiten Irrthum der Nichtunterscheidung der freien und der unfreien Subjection des Menschen in Bezug auf diese innere Autorität, Ueberzeugung oder Begründung des Erkennens. Es ist nämlich falsch, unter dieser letztern keine andere als die unfreie Erkenntniss zu verstehen, welche, wie z. B. die mathematische (oder die der sogenannten sciences exactes) doch nur gewissermassen eine servile oder unfreie im Gegensatze jener innern Begründung des Erkennens und Schauens genannt werden kann, welche der Mensch nur durch Vermittelung seiner freien Subjection erlangt, und welche ihn eben so sehr erhebt, als jene unfreie ihn niederhält. Alle sogenannten moralischen oder religiösen Erkenntnisse, welche dem Menschen als Gabe angeboten und zur eigenen Auswirkung aufgegeben, nicht aber zur Strafe ihm aufgenöthigt werden, setzen nun jene freie Subjection als Vermittelung der Begründung voraus, von welcher hier die Rede ist, wenn sie gleich, was die Gewissheit als Ergebniss dieser Subjection betrifft, nicht minder, als z. B. die mathematischen, für sciencens exactes gelten müssen. D i e s e Gewissheit kann nämlich dem freien einzelnen Menschen, vor dessen Freiheit, wie Lavater sagt, Gott mehr Respect hat, als alle Menschen zusammen, nur durch die Vermittelung seiner freien Subjection, d. h. durch den G l a u b e n zu Theil werden *). Ohne diesen innern und freien Glauben als der Seele

reichend klar geworden zu sein scheint. Im Vorbeigehen bemerke ich in Bezug auf diese Schrift, dass es 1) zu bedauern ist, dass der Verf. den Begriff des Opfers nicht aufstellte, welcher kein anderer ist, als jener der freiwilligen Suspension der eignen Integrität des sich opfernden Wesens zu Gunsten der der Reintegration bedürftigen Wesen. So wie es 2) zu rügen ist, dass der Verfasser den schlechten, leider auch von Leibniz adoptirten Begriff oder Unbegriff des Bösen als eines mit dem Endlichen identischen Deficits oder Defects der Unendlichkeit als Ganzheit für einen solchen nimmt, zu welchem die Vernunft allein gelangen könne, und hierauf sogar einen Beweis stützen zu können meint, dass der Mensch dem Unwesen des Bösen nicht nachforschen dürfe. S. S. 173 der Uebersetzung. Vergl. Leibnitii opera philosoph. editione Erdmann I, 510, H.)

*) Wenn man sagt, dass man einem Andern sein Wort gegeben habe,

des bloss äussern (historischen) ist dieser nur ein Leichnam, so wie hinwieder der innere Glaube ohne den historischen ein noch nicht völlig leb- und leibhaft gewordener Geist.

Würden nun alle Menschen die so eben nachgewiesene Bedingung zur Erlangung der Gewissheit in religiösen Erkenntnissen aufrichtig erfüllen, so würden sie alle zur science exacte hierin gelangen, und die Menschen hätten sich wohl nicht über die Ungewissheit und das Dunkle oder Unklare dieser Erkenntnisse zu beklagen, in welches Dunkel sie, wie jenes Schaumthier mitten im Sonnenlicht, sich doch nur selber verstecken und einhüllen. Wenigst ein Theil der Schuld des Zurückbleibens der Fortbildung der Religionswissenschaft hinter jener aller übrigen Wissenszweige ist wohl darin zu suchen, dass, gegen die expansive Natur der religiösen Erkenntnisse, diese meist ausser dem socialen Verbande oder separatistisch gepflegt werden, eine Pflege, die indess eben so schwache und nur langsam reifende Resultate zu geben vermag, als die isolirte und incohärente Industrie im Vergleich der associirten.

Man sieht aus dem Gesagten, dass die Philosophie für das Erkennen dasselbe zu leisten hat, was die Ethik für das Wollen, indem auch diese den Menschen nur damit frei zu machen sucht *),

oder dass dieser Andere unser Wort habe, so deutet man hiemit, so wie mit dem Ausdruck des Wortbruchs, eine geschehene Continuität, einen wirklichen und wirksamen hergestellten Rapport an. Ohne diesen hätte auch der Schwur keinen Sinn, von welchem man sagen kann: „Hominum conjunctio per juramentum seu precationem Deo ligata religio evadit. — Dasselbe gilt aber auch von dem Glauben (nicht als Glauben an Etwas oder an Einen, sondern als Glauben in Einen), und in diesem Sinne sagt Augustin, dass man nur wollend glaubt, also auch nur wollend oder frei nicht glaubt, dass hiemit der Glaube geboten, der Unglaube verboten wird. Die Religion verlangt vom Menschen, dass er das, was er äusserlich schaut, innerlich nicht glauben, d. h. innerlich sich ihm nicht subjiciren, und dagegen glauben soll, was er äusserlich nicht schaut. Dieses Festhalten des innern Glaubens gegen ein äusseres, diesem nicht entsprechendes oder selbst widersprechendes Schauen ist eben der Kampf des Glaubens, in welchem dem Kämpfenden die Religion jedoch äusserlich, wie innerlich zu Hilfe kömmt.

*) Wenn man Freiheit verlangt, so ist wohl die erste vernünftige Frage: was oder wer denn in und ausser uns frei gelassen werden soll?

dass sie zur äusseren Begründung, Bestimmung, Motivirung, Stellung oder Gestaltung seines Wollens die derselben entsprechende innere sucht, so wie umgekehrt zu dieser jene, oder zum (äussern) Gesetz dessen Geist, wie zu letzterem jenes. „Wenn euch," sagt Paulus, „der Geist des Gesetzes (als innere Autorität) innewohnt*), so seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz." Man kann aber hinzusetzen: dann seid ihr auch nicht mehr wider dieses Gesetz, oder was nach Obigem hier dasselbe heisst: dann seid ihr für dieses äussere Gesetz oder diese äussere Autorität. Man muss darum den berufenen Vorstehern und Führern zurufen: Wollt ihr das äussere Gesetz gegen Empörung bewahren, so sorgt vor allem, dass das Verständniss, der Sinn oder Geist desselben sich überall frei ausbreite, und seid gewiss, dass jede Geistesbindung hier zur Empörung führt, und zwar nicht zur Empörung jener Wenigen, welche sich gegen alles, was über ihnen steht, lediglich aus keinem anderen Grunde erheben, als weil es über ihnen steht, sondern jener Mehrern, welchen ihr die Einsicht in den

das Gute oder das Böse, das Leben oder der Tod, Christus oder Barrabas (l'homme du peuple)? Denn das Eine oder der Eine von beiden mag nicht frei werden, falls nicht der Andere gebunden wird. Ihr möcht es folglich machen, wie ihr wollt, so werdet ihr uns keine Freiheit ohne Unfreiheit geben können, weil die Vermittelung der Freiheit die Bindung, wie jene der Manifestation die Occultation ist.

*) Dieselbe Macht, welcher ich, falls sie mich nur durchwohnt, als werkzeuglicher Wirker diene, erhebt mich zu ihrem Mitwirker, so wie sie mir zugleich auch innewohnt. Der Knecht, sagt Christus, weiss nicht, was der Herr des Hauses durch ihn thut, wohl aber der Sohn. — Wie die Luft nur auf den luftleeren Körper drückt, so drückt der Geist nur auf das geistleere Herz und den geistleeren Kopf, als auf jene, welche seiner Innewohnung ermangeln oder ihr sich widersetzen, einer Innewohnung, mit welcher der Geist sein Gleichniss oder Bild gebiert. Ebenso verhält es sich mit der Gott-Schwere dem Gottleeren und mit der Gott-Leichte dem Gotterfüllten. Wie denn auch die Finsterniss als Augenschwere nur auf das lichtleere Auge drückt. — Die Freiheit des Geschöpfs besteht übrigens nur dann und dadurch, dass die Durchwohnung und Innewohnung des Schöpfers in und durch dasselbe sich beständig als Recht (Feuer) und Licht, Urim und Thumim, in einander ausgleichen, und die durchwohnende Macht geht als Zornfeuer auf gegen jede Hemmung oder Widersetzlichkeit ihrer Innewohnungsgeburt, die ihre Wonne ist. „Et deliciae meae esse cum filiis hominum." Proverb. 8, 31.

Sinn und Geist euerer Gesetze zu verschaffen versäumtet, und gegen deren Freiheit ihr hiemit weniger Respect bewieset, als selbst Gott, wie wir oben vernahmen, gegen die Freiheit jedes einzelnen Menschen beweist. Auch ist es ja nur der Unglaube an die Uebereinstimmbarkeit des inneren und äusseren Zeugnisses der Religion, welcher zu allen Zeiten einestheils den licht- und vernunftscheuen, heuchelnden oder verfolgenden Obscurantismus, anderntheils den flachen und frechen Rationalismus begünstigte. Mit diesem Unglauben ist aber jener alte Wahn eines, dass man das Christenthum aufgeben müsse, um die intellectuelle und sociale Freiheit zu gewinnen, oder letztere aufgeben, um das Christenthum aufrecht zu halten *).

Wenn der Mensch von einem Gegenstande, der ihn interessirt, sich weder mit der bloss formellen (abstract theoretischen), noch mit der bloss materiellen (empirischen) Bekanntschaft mit demselben begnügt, sondern nur mit jener Erkenntniss, welche als die organische beide diese Abstractionen als Elemente vereinend in sich aufhebt, und wenn darum diese formelle, wie die materielle Kenntniss als solche der speculativen nur als Propädeutik vorgehen kann und soll, so muss dieses wohl für alle Zweige des Unterrichts auf hohen Schulen, folglich auch für die Theologie gelten. Man sollte darum auch in der Theologie die prak-

*) Dieser auf platte Unwissenheit in Betreff des Wesens des Christenthums sowohl, als der Freiheit sich stützende Wahn macht sich dermalen in Paris bei den St. Simonisten recht breit und lächerlich, wofür ich als Zeugniss hier nur folgende Stelle aus dem „Globe“ (24. Novembre 1830) anführen will: „Wir wiederholen es, wenn wir dem Christenthum die Macht ableugnen, die Menschheit von nun an (d. h. seit den drei Tagen unserer glorreichen, welterlösenden Revolution) in ihrem weiteren Fortschreiten zu leiten, so erkennen wir zugleich, dass wir demselben und dem Katholicismus als dem Christenthum in seiner Vollkommenheit die grössten bisherigen Verbesserungen der Societät verdanken, ja dass wir es dem Christenthum selbst nur zu verdanken haben, dass wir dermalen aus ihm hinaustreten können.“ Ich bemerke hiezu nichts, als dass das Christenthum durch den Austritt solcher Menschen aus ihm, in denen dasselbe nie war, nichts verliert, sondern vielmehr gewinnt. Denn eben weil das Christenthum nie wahrhaft in ihnen war, waren sie auch nie wahrhaft in ihm.

tische, die theoretische und die speculative Kenntniss gehörig unterscheidend, dieselben weder von einander trennen, noch mit einander vermengen; vor allem aber sollte man sich von der Verkehrtheit fern halten, mit dem Unterricht und dem Vortrag der speculativen oder philosophischen Erkenntnissweise anzufangen, anstatt, wie es die Natur der Sache erfordert, mit demselben zu beschliessen*). Denn da der Schüler auf solche Weise der

*) Diese tiefgedachte Ansicht wird sich freilich nur langsam Bahn brechen, weil ihre Anwendung und Einführung in die Praxis der Universitätsstudien eine tiefgreifende Reform bedingen würde. Die philosophische Facultät müsste nemlich eine völlig veränderte Stellung erhalten, wenn gleich keine andre, als diejenige, welche erst wahrhaft ihrem Begriffe entspräche, das zusammenhaltende, vermittelnde und begeistende Band der besonderen Facultäten zu sein. Sie müsste aufhören, eine blosse Uebergangsstufe vom Gymnasium zu den Universitätsstudien zu sein, was sie mehr oder minder bisher war, eine Art von mit der Universität verbundenem Lyceum oder, wenn es hoch kam, eine Hilfswissenschaftenanstalt für die Fachstudien. Sie müsste mit einem Worte das Centrum der Universität sein und somit auch äusserlich den ersten Rang einnehmen. Sie hätte sich wenigstens zum Theil zu ergänzen aus dem Kreise derjenigen Universitätslehrer der besonderen Facultäten, die sich in irgend einem besonderen Wissenschaftskreise ausgezeichnet und denselben mit wahrhaft philosophischem Geiste bearbeitet hätten. Privatdocenten könnten nur solche zugelassen werden, die sich durch ein ausgezeichnetes Werk bereits hervorgethan hätten. Bei einer solchen Organisation würde die philosophische Facultät, die dann bald nur mit ausgezeichneten Gelehrten besetzt sein würde, gewaltige Wirkungen auf die besondern Facultäten üben und mit den hohen Worten von Pflege der Wissenschaften an den Universitäten um ihrer selber und um ihres unbedingten Werthes willen würde in weit grösserem Maasse als bisher Ernst gemacht werden können. Wenn Kant im Streit der Facultäten (Werke I, 278) meint, dass bei der bestehenden Eintheilung und Benennung der Facultäten nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden sei, so vergisst er, dass jene Eintheilung ursprünglich nicht von der Regierung ausgegangen ist, und dass ein Antrag auf Umgestaltung in dem angegebenen Sinne vermuthlich auf stärkeren Widerstand bei der Mehrheit der Professoren der oberen Facultäten, als selbst bei den Regierungen stossen würde. Unsere Universitäten liegen noch überwiegend in den Banden des Bedürfnisses, des Nutzens, der praktischen Anwendbarkeit und es lautet fast wie Ironie, wenn man sie von denselben Männern, denen der Nutzen das Erste und Oberste ist, als freie Lehranstalten oder Vereine zur Pflege der Wissenschaften um ihrer selbst willen preisen höret. — Die Fachstudien verschlingen in ihrer immer grösseren Ausdehnung die Studien der allgemeinen Wissenschaften fast völlig und

die Theorie und Praxis vermittelnden Mitte entbehrt, so muss es ihm schwer werden, der Einseitigkeit und Bornirtheit, d. i. der Erfahrungsscheue oder der Wissensscheue zu entgehen, welche beide Geistlosigkeit verrathen oder die Geistesentwickelung hemmen.

besonders das Studium der Philosophie wird bald vollends fast auf den Nullpunct herabgesunken sein. Die Folgen davon sind nicht schwer vorauszusagen. Verflachung der Bildung und des gesammten Lebens, Herrschaft der blossen Routine, des ideenlosen Empirismus und Herabsinken zum kirchlichen, staatlichen und physischen Materialismus. Zugleich ist es klar, dass je tiefer das Ansehen und der Einfluss der philosophischen Facultät sinkt, um so mehr tritt der Particularismus der Fachfacultäten hervor, bis sie zuletzt, was die Wissenschaft betrifft, sich nur wenig von Specialschulen unterscheiden, die nur zufällig in einer Stadt beisammen sind und in einem bloss äusserlichen Verbande zu einander stehen. Wie man aber auch über die Stellung der philosophischen Facultät denke, so leuchtet doch ein, dass zur wahrhaften Hebung der Universitäten vor Allem die Kräftigung der philosophischen Facultäten Noth thut. Die Mittel zu solcher Kräftigung sind einfach und naheliegend: Berufung nur ausgezeichneter Lehrer der allgemeinen Wissenschaften, Belohnung hervortretender Verdienste, Nichtbegünstigung der Mittelmässigkeit und der Ignobilität, Herstellung angemessener Gehaltsverhältnisse, gesetzliches Steigen der Gehalte nach den Dienstjahren bis zum Maximum der Gehalte der Räthe der obersten Regierungs- und Justizcollegien, hinreichende Ausstattung der Universitätsbibliothek als des Centralattributs und der besonderen Attribute der einzelnen Lehrfächer, Einführung von Staatsprüfungen aus den allgemeinen Wissenschaften &c. Ueber die Vorschläge welche Baader zur Hebung der bayerischen Akademie der Wissenschaften ausgesprochen hat, vergleiche man Nr. XLIV: „Die Aufgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften" in der zweiten, bedeutend vermehrten Ausgabe der Kleinen Schriften Fr. Baaders. Herausgegeben von Prof. Dr. Fr. Hoffmann. Leipzig, H. Bethmann 1850. S. 550–556 H.

XIII.

Ueber

das Verhalten

des

Wissens zum Glauben.

Auf Veranlassung eines Programms des Herrn Abbé Bautain: „Enseignement de la Philosophie en France. Strasbourg. 1833.“

Aus einem Sendschreiben an Herrn Christ. Schlüter, Privatdocenten an der philosophischen Facultät zu Münster.

Die Besiegung des Irrthums und der Lüge, so wie des Verbrechens und des Aufruhrs hat zu jeder Zeit nicht etwa den Zweck, den alten Status quo der reinen Lehre, der Schuldlosigkeit der socialen Ruhe oder Ordnung wieder herzustellen, sondern die Aufgabe hiebei ist, wie schon das Wort sagt, diese reine Lehre, Sittlichkeit und Ordnung eben durch Entkräftung jener Irrlehre, Unsittlichkeit und Empörung mit neuen Kräften als gleichsam der Siegesbeute zu bereichern, erstere folglich neu auszubilden, neuen Angriffen mit neuen Waffen begegnend und an die Stelle des nicht mehr sich Bewährenden, d. h. unwehrhaft Gewordenen, Wehrhaftes setzend. Nur auf solche Weise erhält man sich in der Mitte jeder Zeit, d. h. über ihr oder zeitfrei, und vermag den nothwendig in und mit der Zeit fortgehenden Streit zwischen Vergangenem und Zukünftigem, zwischen Altem und Neuem, inner den Schranken eines Rechtsstreites (Processes) zu halten und seinen Ausbruch in einen rechtslosen und rechtswidrigen, d. i. anarchischen oder revolutionairen Zustand zu verhüten.

Was hier allgemein ausgesprochen wird, gilt besonders auch von der Doctrin des Christenthums als der Basis unserer Societät, nämlich nicht bloss als National-, sondern als Weltsocietät, und man würde sich sehr irren, falls man meinte, durch eine blosse Wiederherstellung des Status quo der älteren Doctrin (etwa noch vor zwei oder drei Jahrhunderten zurück) dem dermaligen in der Christenheit eingerissenen Unglauben sowohl, als der Unwissenheit in der Religion, abzuhelfen, weil nämlich dieser Unglaube und diese Unwissenheit von anderer Beschaffenheit, als jene früherer Zeiten sind, und die neue Krankheit dem alten Recepte nicht mehr weicht.

In der That trägt aber in wie ausser Frankreich ein grosser, ja der grössere Theil der berufenen Religionslehrer und nicht bloss die Philosophen*) tragen an diesem Unglauben und dieser Unwissenheit Schuld, indem beide seit langer Zeit einen directen Gegensatz und Widerstreit zwischen Wissen und Glauben statuiren, so dass man das Eine (die Vernunft) gegen das Andere (den Glauben) oder umgekehrt eben aufgeben müsste, und der religiös gläubige Mensch gleichsam immer nur mit halbem Winde, d. i. schlecht, fahren könnte. Dieser Irrthum und Wahnglaube (eines nothwendigen Widerstreits des Wissens und des religiösen Glaubens, somit der Freiheit und der Gesetzlichkeit oder Autorität) wurzelt aber in der Nichtkenntniss des Menschen, nämlich in der logischen Unklarheit über das Verhalten seines Wissens, Nichtwissens und Glaubens überhaupt; und die Theologen würden ihre Sache besser gemacht haben, wenn sie, anstatt den Philosophen die Nothwendigkeit eines solchen Widerstreites oder Widerspruchs zuzugeben, vielmehr ihnen nachgewiesen hätten, dass im Gegentheile Wissen, Nichtwissen und Glauben in der Religion, nämlich im Normalzustande, nicht mehr und nicht minder einander begleiten, ergänzen, stützen und schirmen, als dies in jedem andern Zweige des menschlichen Erkennens und Thuns der Fall ist, so dass es in der That eben so unvernünftig ist, von einem nothwendigen bellum internecinum zwischen Glauben und Wissen in der Religion zu sprechen, als z. B. in der Jurisprudenz &c.: weil nämlich Glauben und Wissen zwei Functionen sind, welche weder vermengt, noch getrennt oder einander entgegen gesetzt werden können, ohne dass sie beide ausarten, in Stillstand gerathen oder durch ihre wechselseitige Entstellung verfallen. Man muss aber nicht meinen, dass ein solches Zerfallen des Wissens und Glaubens sich auf die Religion allein, bei einem einzelnen Menschen oder in einem Volke beschränkte, und sich nicht allen übrigen

*) Indem man uns mit Recht nachweiset, was alles diese Philosophen heimlich oder öffentlich gethan haben, um die Religion zu zerstören, werden wir zugleich inne, was alles zur Schirmung derselben nicht gethan worden ist.

Zweigen seines Wissens, Glaubens und Thuns mittheilte, wesswegen jene Politiker sehr kurzsichtig sind, die sich nicht darum bekümmern, in welchem Verhältnisse das religiöse Wissen und Glauben sich in einem Volke befinden, und die etwa mit jenem schalen Worte: „l'Etat est athée et doit l'être" ihre Gleichgültigkeit rechtfertigen wollen. Im Gegentheile braucht man nur den Menschen zu kennen, um behaupten zu dürfen, dass ein Volk, in welchem religiöses Glauben und Wissen zerfallen sind, bereits kernfaul zu werden begonnen hat, und seinem schlechten Glauben sich bald genug ein schlechtes Wissen zugesellen wird.

Ich sagte: dass, wenn Wissen und Glauben nicht mehr einander stützen, sondern unter sich zerfallen, beide in Stillstand gerathen oder nicht mehr fortschreiten. Und so sahen wir denn jenem gerügten Wahnglauben als der Wurzel des dermaligen Obscurantismus in der Religionserkenntniss noch einen zweiten (bei Theologen und Philosophen) sich zugesellen, nämlich jenen „dass das religiöse Wissen und Erkennen ein seiner Natur nach und nothwendig Stillstehendes, nur der Historie als Vergangenheit Zugehöriges, folglich Antiquirtes, keiner Erweiterung und Ausbildung, keines Fortschrittes und keiner Bereicherung mit neuen Entdeckungen durch neue Anwendungen Fähiges sei, ein Wissen oder Nichtwissen, welches darum nicht erhalten (conservirt) werden könnte, ohne es in seinem lebendigen Wachsthum aufzuhalten." *) Von dieser Behauptung als einer ihnen von den Theologen selber zugestandenen Prämisse gehen bekanntlich sowohl unsere Rationalisten, als auch z. B. die St. Simonisten in Frankreich aus, um das Christenthum als etwas Verschollenes

*) Wenn man einen solchen Stillstand im religiösen Wissen statuirt, so muss man auch einen Stillstand im religiösen Glauben behaupten &c, wie sich denn dieses in Völkern, wie in einzelnen Menschen nachweisen lässt. Hieraus folgt aber auch, dass es unverständig ist, den religiösen Glauben ohne das religiöse Wissen, dieses ohne jenen fördern und erwecken zu wollen, weil das von dem religiösen Glauben entblösste Wissen nicht das rechte Wissen, der von dem religiösen Wissen entblösste Glaube nicht der rechte Glaube ist.

und Erstorbenes zu erklären und hiemit die Nothwendigkeit ihrer Surrogate für dasselbe uns anzuempfehlen.

Ich will es nun versuchen, Ihrer Aufforderung wenigst zum Theil Genüge zu leisten, indem ich Ihnen einige meiner Ansichten oder Einsichten über das wahre Verhalten des Wissens zum Glauben und über das Band, welches sie verknüpft, mittheile, deren weitere Auseinandersetzung ich mir freilich noch vorbehalten muss.

Ich behaupte nämlich, dass, was das Grundfassen (Sichstützen) für das freie Bewegen ist, was das Motiviren (in einen Beweggrund Eingehen) für das freie Wollen, — das Glauben für das Vernunftgebrauchen ist. Ich behaupte, dass, so wie man sich nicht frei bewegen kann ohne Grund zu fassen, und wie man nicht Grund fassen kann ohne freies Bewegen, man auch seine Vernunft nicht gebrauchen kann ohne frei zu glauben, und nicht glauben kann, ohne von seiner Vernunft Gebrauch zu machen, womit ich, wie Sie sogleich sehen werden, etwas anderes behaupte, als was man durch die Forderung eines vernünftigen Glaubens im Gegensatze eines unvernünftigen ausspricht.

Hieraus folgt aber, dass überall, wo Glauben und Wissen sich direct zu widerstreiten scheinen, es doch im Grunde nur éin Glaube ist, welcher einem andern Glauben widerstreitet *), und welcher sich des Wissens oder der Wissenschaft nur als Angriffs- oder Vertheidigungswaffe bei diesem Streite bedient und bedienen muss. So z. B. sagt der Apostel Paulus, dass die Weisheit oder Vernunft des Gottgläubigen und Gotterleuchteten der sich so nennenden Weltweisheit und Weltvernunft des Weltgläubigen als Thorheit und Unvernunft erscheint, u. u. — In demselben Sinne sagt man im gemeinen Leben, dass selbst jedes Verbrechen sich seine Raison selber sucht oder zu machen strebt, jede Lust ihre List. Denn eben weil der Geist der

*) Zeige mir, kann man darum dem Ungläubigen sagen, woran du nicht glaubst, und ich will dir zeigen, woran du glaubst, oder glauben zu können umsonst wünschest, weil das, worein du deinen Glauben setzest, dein Glaubensbedürfniss nicht befriedigen kann.

Irreligion keine Raison hat, und keine ihm nachhält, muss er sich beständig eine zu machen beflissen sein; und in diesem Sinne ist er vernünftelnd oder Rationalist.

Ich behaupte ferner, dass so wie der wollende Mensch sich seinen Beweggrund nicht selber macht, und ihn vorerst als ein von sich Unterschiedenes anerkennt *), wohl aber unter mehreren sich ihm darbietenden Beweggründen wählt und sich entscheidet, — dass eben so der sehende, intelligente, des Lichtes als weisend (Weisheit) bedürftige Mensch dieses ihm Vorleuchtende oder Weisende nicht sich selber macht, wohl aber für das Eine oder das Andere als seinen Führer sich entscheidet. Das heisst: da der Geist nicht sehen kann, als nur mit und in einem Auge, so vermag der (in der Zeit lebende) Mensch zwischen dem éinen und dem andern sich ihm als Leuchte darbietenden Auge zu wählen, bevor er mit seinem eigenen Auge in dasselbe eingehend, sich ihm subjicirt. Illuminari, sagt Thomas von Aquino, est luci subjici. Wobei indess der freie Subjectionsact von dem unfreien hier zu unterscheiden ist.

Nämlich der Act dieses Eingangs, insofern derselbe frei ist, ist der Glaubensact, so wie der Act des sich Ausschliessens oder Wiederausgangs der Act des Nichtglaubens oder Unglaubens ist. Was auch schon das Wort: Glauben als Geloben (Verloben, wie früher H. Prof. Windischmann bemerkte), d. h. als ein sich Verbinden, Vermälen oder Eingehen aussagt, so wie die Behauptung Augustins: nemo credit nisi volens. Woraus auch folgt, dass man in der Religion von keinem blinden Glauben sprechen soll, welcher nur ein blindes Wollen bezeichnete, und dass im Gegentheile der vernünftige Mensch zufolge jener Maxime: „Trau, schau wem?“ nur klar sehend oder wissend, wie frei wollend, seinen Glauben zu wählen und zu erhalten hat **).

*) In welcher Hinsicht man sagen kann, dass der Mensch, schon als wollend oder wählend, nicht im eigentlichen Sinne sich allein weiss.

**) Wie die Freiheit in der Wahl des Beweggrundes nicht mit der Freiheit oder Unfreiheit des Wollens nach getroffener Wahl zu vermengen ist, so ist übrigens die Freiheit der Wahl des Auges, Lichts oder Gesichtspunctes nicht mit der Freiheit oder Unfreiheit des Sehens in ihm zu vermengen.

Wenn, was ich hier von der Wahl eines Auges spreche, Ihnen darum paradox schiene, weil ja eine solche Wahl das Sehen schon voraussetze, so bemerke ich, dass dieses ja eben der Irrthum und das alte Missverständniss zwischen den Philosophen und Theologen ist, dass Erstere von keiner anderen Vernunfterkenntniss wissen oder wissen wollen, als von jener, welche ihnen wie die äussere Sensation oder wie der Mechanismus der Denkgesetze von selber kömmt, so dass sie also zwischen jenem Sehen (Wissen), welches Gabe und angeboten ist, und jenem, welches aufgegeben oder verboten ist, nicht unterscheiden. Wogegen Paulus von einer Erkenntniss Gottes spricht, welche Denjenigen als Lohn gegeben wird, die Gott suchen, so wie das Gewissen des Verbrechers eine Wissenschaft ist, welche demselben zur Strafe und zur Qual aufgenöthigt wird*). Indem ich also hier von einer Wahl des Auges spreche, meine ich nur jene zwei Geistesaugen, welche dem Menschen im Zeitleben durch sein unfreiwilliges oder ihm ohne sein Zuthun kommendes Sehen hindurch sich anbieten, und deren Einem oder dem Andern er sich selber wirklich, gläubig eingibt und das er successiv in sich formirt, so dass der irdische Tod ihn nicht etwa in das eine oder in das andere Sehen plötzlich einrückt, sondern ihn nur jenem überlässt, in welches er sich sein ganzes Zeitleben hindurch hineingebildet hat. Es versteht sich also dabei von selbst, dass man zwischen jenem Sehen, welches die Wahl und den Eingang in das Auge bedingt, und jenem, welches diesem Eingange folgt, zu unterscheiden hat; so wie der Theologe zwischen der vorlaufenden, der begleitenden und der confirmirenden Gnade unterscheidet. Wenn übrigens die Schrift dieses zweifache Geistesauge als Licht- und Finsterauge bezeichnet, so muss man nicht, wie zwar noch allgemein geschieht, unter Finsterniss sich bloss einen Mangel des Lichtes oder des Sehens vorstellen, sondern den Eintritt eines abnormen, sich dem nor-

*) Man könnte von diesen Philosophen darum sagen, dass sie sich bestmöglichst gegen die Wahrheit verwahren, was aber freilich auch der Teufel thut.

malen widersetzenden und von diesem ausschliessenden Sehens. Von welchem negativen Sehen (als einer Unvernunft und nicht blosser Nichtvernunft) man den richtigen Begriff nur dann fasst, wenn man dessen Unterschied sowohl von dem positiven geistigen Sehen, als von dem bloss äusseren, nichtgeistigen Sehen einsieht. Wenn nämlich das positive geistige Sehen in seiner Vollendetheit als innerliches und äusserliches Sehen sich entspricht, so bleibt das negative oder finstere Sehen ungeachtet seines tantalischen Bestrebens, sich auch äusserlich (objectiv) geltend (manifest) zu machen, doch immer nur subjectiv oder imaginirend, und in diesem beängstenden und quälenden Widerstreite oder der Nichtidentität seiner Subject-Objectivität befangen; worin sich dasselbe aber auch vom bloss äusseren Sehen unterscheidet, welchem zwar kein inneres Sehen entspricht, aber auch kein solches widerspricht, weil es seiner Natur nach nur äusserlich ist. Wesswegen denn auch dieses letztern Sehens Entstehen und Bestehen nur in Folge der Suspension (der Nichtvollendetheit) jenes lichten oder finstern Sehens zu begreifen ist*).

Das Problem, welches die Philosophen und Theologen zu lösen haben, ist folglich kein anderes als zu zeigen, dass, da der Mensch glauben muss oder des Glaubens so wenig als des Wissens sich entschlagen kann, — Wem oder an Wen derselbe jedesmal wirklich glaubt, an Wen er glauben kann und nicht kann, endlich an Wen er, von seiner Vernunft Gebrauch machend, glauben soll und nicht soll. Ich sage an Wen und nicht an Was, weil jeder Glaube im Grunde nur persönlich ist und man einer (nichtpersönlichen) Sache nicht glauben, nicht vertrauen, nicht sich ihr wahrhaft verbinden (geloben) kann. Wie z. B. der Mensch, wenn er sich, wie er vorgibt, auf die selblose Natur (auf die sogenannten Naturgesetze) verlässt, wenigst in petto dieser Natur eine Persönlichkeit (als ihm Wort haltend) unterlegt. „Quid aliud est Natura, sagt Seneca, quam Deus et divina ratio, toti

*) Daher die leichte Verdrängbarkeit oder Aufhebbarkeit des bloss äussern Sehens in der Ekstase oder in dem, wenn auch nur momentanen, Hervortreten des geistigen, lichten, oder des finstern Sehens.

mundo et partibus ejus inserta? Si quid a Seneca accepisses, Annaeo te diceres debere vel Lucio, non *creditorem* mutares, sed nomen.“

Wie nämlich die Stütze meines Bewegens selber ein Bewegendes sein muss — weil ich als kräftiges Wesen weder auf ein kraftloses mich zu stützen vermag, noch auf ein bloss mir widerstehendes, welches ohne mir Halt zu geben mich nur aufhält, — wie ferner der eigentliche Beweggrund meines Wollens selber nur ein Wollen sein kann; so kann die Stütze der freien Bewegung meiner Vernunft gleichfalls nur vernünftiger, mich vernehmender, wie sich zu vernehmen gebender Natur sein. Das heisst: der Mensch weiss nur, indem er sich gewusst weiss, sein Geistesauge sieht und findet sich nur, wie Plato sagt, in einem andern Geistesauge, und sein Wissen kömmt ihm folglich nicht, wie die Rationalisten meinen, per generationem aequivocam oder von ihm selber, sondern per traducem, d. h. durch Theilhaftwerden (nicht Theilwerden) und Eingerücktwerden in ein in Bezug auf ihn a priori bestehendes Schauen und Wissen, dessen Primitivität, Superiorität oder Centralität dem einzelnen Menschen durch seine Stabilität (Ubiquität und Sempiternität) innerlich wie äusserlich sich erweiset; welchen doppelten Erweis darum der Mensch mit Recht verlangt und dessen er zu seiner völligen Ueberzeugung nicht entrathen kann. Centrum und Peripherie, inneres und äusseres Zeugniss, wie inneres (heimliches) und äusseres (weltkundiges) Geschehen dürfen und sollen nämlich nie getrennt werden.

In diesem Sinne hatte folglich Malebranche *) Recht zu behaupten, dass wir Alles in Gott sehen, welche Behauptung indess richtiger heissen würde: dass wir Alles in Gott sehen sollten, nämlich in jenem göttlichen Auge, dessen der Mensch im Falle zwar verlustig wurde, das sich ihm aber wieder öffnete, so dass es nur seine Schuld ist, wenn er von diesem Auge keinen Gebrauch macht, sondern sich nur des Thierauges oder des in-

*) Malebranche von der Wahrheit &c. Aus dem Fr. übers. von einem Liebhaber der Weltweisheit (Halle, Hendel, 1777) II, 83—98. H.

fernalen bedient. In demselben Sinne hat dagegen des Cartes, wie der H. Abbé Bautain bemerkt, durch sein: „Cogito, ergo sum, — ergo est Deus“ den Atheismus angebahnt, weil der Mensch nicht anders sagen kann und soll, als: Ich bin gesehen (durchschaut, begriffen), darum sehe (begreife) ich*), ich bin gedacht, darum denke ich, ich bin gewollt (verlangt, geliebt) darum bin ich wollend, verlangend und liebend**), weil endlich

*) Bekanntlich ging Hegel mit dem Begriffe von demselben Puncte aus, als des Cartes mit dem Gedanken. In einer französischen Zeitschrift wird dieser Denker le grand anatomiste in der Philosophie genannt; ein Ausdruck, welcher darum nachdenklich ist, weil gewissermassen der herrschende Geist unserer Zeit selber ein Anatomiker ist, welcher, nachdem er sein Gemüth oder seine Seele überlebt hat, dieselbe secirt, und in der That fehlt es uns an derlei Sectionsberichten (von der Exegese angefangen) dermalen nicht.

**) Der Satz: »Cogito, ergo sum, — ergo est Deus«, welchen Baader nach Bautain gebraucht, um den Sinn und Geist der Erkenntnisslehre des de Cartes zu bezeichnen, und der keineswegs wörtlich so bei ihm vorkommt, kann insofern doch gelten gelassen werden, inwiefern damit ausgedrückt werden soll, dass Cartesius das Selbstbewusstsein zur Grundlage des Gottesbewusstseins machen zu müssen glaubte, und dass dieser Fehler nicht wieder damit gut gemacht werden konnte, wenn er hinterher wieder das Gottesbewusstsein zur Grundlage des Selbstbewusstseins machte Unbegreiflich ist, wie Hr. Dr. Hock (Cartesius und seine Gegner. Wien 1835. S. 80) sagen konnte, wenn Baader an die Stelle des Cogito, ergo sum den Satz gesetzt wissen wolle: Cogito, ergo cogitor, da wisse man doch wenigstens, dass ihm jeder Gedanke Gedanke Gottes sei, dass es sich also um absolute Uebertragung der geistigen Thätigkeit auf Gott als Ursache, also um Umgehung und Aufhebung der Substantialität des Geistes, um Vernichtung der Persönlichkeit handle. Die Möglichkeit solcher Folgerung setzt die crasseste Unkenntniss der Schriften Baaders voraus. Erklärlich wird solches unbesonnene Verfahren nur durch die Annahme, dass auch H. Dr. Hock mit andern Unwissenden in der Lehre Baaders Pantheismus voraussetzt, ohne auch nur eine einzige seiner Schriften mit Ernst gelesen zu haben. Man wird mir erlassen, hier den Beweis zu führen, dass Baader die Persönlichkeit des menschlichen Geistes nicht in Gott untergehen lasse. Hervorheben müssen wir nur noch, dass solche oberflächliche Polemik gegen Baader zugleich sich als eine nicht gründliche Kenntniss der Lehre des Cartesius herausstellt. Denn H. Hock übersieht, dass nach Cartesius, trotz seines anfänglichen Ausgehens vom Selbstbewusstsein, zuletzt doch keineswegs Gott, der Absolute, aus der Unvollkommenheit des Geistes erschlossen wird (S. 86), sondern dass zuletzt doch nach diesem Denker vielmehr Gott die Ursache der Idee von Gott

der Mensch wie jede intelligente Creatur nur als gedachtwerdend selber denkt, nur als hörend spricht, nur als gewollt will, als

im menschlichen Denken ist, weil das Endliche nicht die Ursache der Idee des Unendlichen sein könne, so dass der Begriff des Unendlichen gewissermassen früher im menschlichen Geiste sei, als der Begriff des Endlichen, d. h. die Idee Gottes eher in meinem Geiste sei, als die seiner selbst. Oeuvres de Descartes publiées par Victor Cousin. (A Paris chez Levrault 1824.) I, 276, 280 ff. Die Idee Gottes wird zuletzt so wenig nach Cartesius aus der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes erschlossen, dass sie vielmehr von ihm für die Voraussetzung der Möglichkeit erklärt wird, dass der menschliche Geist seine Unvollkommenheit erkenne. Cartesius leugnete also den Satz Baaders: „Cogito, quia cogitor (a Deo) gar nicht, und er war nur inconsequent, wenn er trotzdem zuerst den Satz: „cogito, ergo sum“ für die erste und oberste wie unbedingte Gewissheit ausgab. Cartesius kam aus dem Cirkel nicht heraus, der darin liegt, dass ihm zuerst das Selbstbewusstsein als das Gewisseste und dann doch wieder das Gottesbewusstsein als das Gewisseste erschien. Feuerbach sucht den Cartesius einigermassen gegen die scharfsinnigen Einwendungen des Jesuiten Gabriel Daniel (in dessen Voyage du monde de Des-Cartes) in Schutz zu nehmen (Geschichte der neueren Philosophie, Ansbach 1833, S. 261—62), allein er argumentirt nur aus unbewiesenen Voraussetzungen (Voraussetzungen, die ihm in seinem jetzigen Materialismus zu Grunde gegangen sind), macht die ganz nichtige Ausflucht, Gott sei dem Cartesius eigentlich das Princip der Gewissheit nur für das vom Geiste Unterschiedene, und muss doch zuletzt die Halbheit, ja den Widerspruch des Cartesius zugeben, wenn er sagt, nach diesem Denker sei Gott nicht sowohl erst das Princip der Gewissheit, als vielmehr das Princip der Vervollständigung der Gewissheit, der Bestätigung &c. Als ob ein Wissen, welches der Vervollständigung und Bestätigung bedarf, ein unbedingt gewisses Wissen, das oberste Princip alles Wissens sein könnte. In der neuen Auflage seiner Geschichte der neueren Philosophie im 4ten Bande seiner sämmtlichen Werke (Leipzig, Wigand 1847). S. 223—24 hat Feuerbach eine kleine Correctur angebracht, die aber doch die Hauptschwierigkeit nicht hebt. Auch Malebranche sagt, der Verstand habe den Begriff des Unendlichen noch eher, als den des Endlichen. (Malebranche von der Wahrheit II, 89.) Noch auffallender wird aber Herrn Hock's Polemik gegen Baader, wenn man erwägt, dass da A. Günther wie Cartesius hinterher doch Gott wieder in seine Rechte, das Erste, Oberste, allein Unbedingtgewisse zu sein, einzusetzen sucht, so wenig wie Cartesius den Satz Baaders: „Cogitor, ergo cogito“ (oder cogito, quia cogitor) im Ernste leugnen kann. Aber, wenn dieses sich so verhält, warum wird denn dadurch nicht auch bei Cartesius und Günther die Substantialität des Geistes, die Persönlichkeit nicht aufgehoben? Ueberdies ist es doch auffallend genug, in einem System, in welchem von einem Gedachtwerden des

gewirkt selber wirkt. Wesswegen man von Gesetzen des Denkens, Wollens und Thuns sprechend hierunter nichts anderes, als

bedingten Geistes von und durch Gott die Rede ist, Pantheismus wittern zu wollen, da das Gedachtwerden des bedingten Geistes und der bedingten Natur, wie des gesammten Weltalls das Sichselbstdenken Gottes im Unterschiede von der Welt voraussetzt, folglich eo epso den Pantheismus aufhebt und den Theismus setzet. Gerade da ist der Pantheismus zu finden, wo der Satz: „Cogitor (a Deo cogitante), ergo cogito" geleugnet wird und weder Günther, noch seine Schüler würden das Privilegium einer Ausnahme geniessen, wenn sie jenen Satz Baaders leugnen würden. Materialiter ist dieser Satz sicher unangreifbar. Formaliter aber könnte man dagegen einwenden, dass er doch nur für ein Wesen gelten könne, welches sich als denkend bereits inne geworden, da nicht jedes Wesen darum denkendes Wesen sei, weil es von Gott gedacht werde. Aber Baader will auch mit jenem Satze gar nichts Anderes sagen, als der letzte Grund, der Realgrund, wesshalb das geistige Wesen sich als seiend inne wird und ist, liegt darin, dass es von seinem Schöpfer gedacht (freilich nicht bloss gedacht, sondern geschaffen und als geschaffen gedacht) ist. Es versteht sich, dass wir für den Missgriff Hocks in Beurtheilung Baaders nicht Günther verantwortlich machen. Sicher ist Günther von Baaders Lehre längst unterrichtet genug, um zu wissen, dass gerade Baader während der Epoche der Herrschaft der Schellingschen und Hegelschen Philosophie die Persönlickeit und Substantialität des menschlichen Geistes am rüstigsten vertheidigte. Auch findet Günther ebenso zuverlässig in Baaders Lehre keine besondere Form des Gottes Persönlichkeit leugnenden Pantheismus, keinen Spinozismus, keinen Schellingianismus und keinen Hegelianismus. Wohl aber glaubt er in Baaders, wie in Böhme's Lehre eine besondere Form des Semipantheismus oder, wie er sich auch ausdrückt, des Persönlichkeitspantheismus erblicken zu müssen. Aber auch das ist falsch, da Baader das Wesen Gottes vom Wesen der Welt bestimmt unterscheidet, wie sich Jeder schon aus dem vorliegenden 1ten Bande seiner Werke aus verschiedenen Stellen überzeugen kann.

Der Tadel Günthers trifft Baaders Lehre nicht, wohl aber allerdings mehrere Systeme der neueren Zeit. So verwirft z. B. selbst Carl Schwarz in seiner Schrift: Das Wesen der Religion (Halle, Schwetschke u. Sohn, 1847) S. 193 die Behauptung des Athanasius (welcher Baader stets beigestimmt): Schaffen und Zeugen seien wohl zu unterscheiden, denn Schaffen heisse durch den Willen ein wesentlich Verschiedenes, Erzeugen aus dem Wesen ein Wesengleiches setzen. Wäre aber diese Unterscheidung wirklich zu verwerfen, so wäre die Welt nicht bloss gleichen Wesens mit Gott, sondern Gott wäre auch noch immer in seiner Selbstentwickelung, Selbstausgestaltung und Selbstvollendung begriffen und wenn er diese Selbstentwickelung anfangslos begonnen hätte, so wäre nicht abzusehen, wie er sie nicht endlos fortsetzen sollte, womit also Gott in alle Ewig-

das Gesetzt- (Locirt-) oder Begriffensein des Menschen in einem denkenden, wollenden und wirkenden Wesen versteht oder ver-

keit nicht mit sich fertig würde, wie er seit aller Ewigkeit mit sich nicht fertig gewesen wäre. Wäre die Welt gleichen Wesens mit Gott, so wäre dasselbe Wesen, welches Gott ist, auch die Welt, nur wie Wesen und Erscheinung unterschieden. Dagegen sagt Günther mit Recht: „Setzt Gott sein Selbst, so creirt er nicht Substanzen, und creirt Gott, so setzt er, als Creator, nicht sein Selbst, — sein Wesen, das unerschaffene.“ (Vorschule z. sp. Th. I, 25, vergl. ibid. S. 51, 77, 89). Dennoch hat Günther die hier hervortretenden Fragen nicht bis auf den Grund verfolgt. Er fragt nicht, wie eine Schöpfung aus Nichts denkbar und möglich sei, wenigstens beweiset er nicht die Möglichkeit und Denkbarkeit davon. Er fragt nicht, wie, da doch die Idee der Welt von Ewigkeit in Gott sein muss, dieselbe doch nur zeitliche Verwirklichung erhalten konnte, er fragt nicht, wie es möglich sei, dass das Bewusstsein Gottes durch den Schöpfungsact in keiner Beziehung und in keiner Weise eine Aenderung erfahren habe? Gott greift sich nach Günther durch die Schöpfung gar nicht an, er alterirt sich nicht weder durch sie, noch durch die Weltentwickelung und selbst die Weltvollendung ändert in Gott nichts, auch nicht der Form nach. Aber fällt denn eine solche Ansicht nicht in den Deismus zurück, der Gott in seiner Unwandelbarkeit und Unbeweglichkeit über der Welt stehen lässt? Vermag eine solche Anschauung das Wort der Schrift zu erklären: „Zuletzt wird Gott Alles in Allem sein?“ Wird man in allem Ernste behaupten können, dass jede Art der Veränderung und selbst der Steigerung des Bewusstseins Gottes durch die Weltschöpfung und Weltentwickelung in Abrede gestellt werden müsse? Wie soll da eine Weltleitung Gottes begriffen werden? Wie ein Zürnen und Lieben, wie ein Belohnen und Strafen? wie ein Erbarmen und Verzeihen, wie ein Trennen von den Bösen und ein Einigen mit den Guten? wie eine Menschwerdung Gottes? &c.

Wenn die Schöpfung aus Nichts im strengen Sinne genommen werden soll, so wäre doch zu zeigen, wie das Nichts zu Etwas werden kann, das dann auch wirklich ein Etwas, eine Substanz wäre. Kann das Nichts zu Etwas werden, so ist an sich kein contradikt. Gegensatz zwischen Nichts und Sein. Konnte Gott irgendwann aus Nichts Etwas machen, so muss er es noch können, und wie er es von Ewigkeit her gekonnt haben muss, so muss er es in alle Ewigkeit fort können. Unendliches ist also ewig für Gott nicht wirklich, was möglich ist, und nie kann alles Mögliche wirklich werden. Das möglicherweise zum Wirklichen zu machende Nichts ist aber schon nicht mehr das reine Nichts, denn es ist das, was möglicherweise etwas Wirkliches werden kann, es ist also das zum Wirklichen gemacht werden Könnende, also das Mögliche. Das Nichts ist also Nichts und auch nicht Nichts, es ist schon als Nichts Etwas, denn es ist ein Mögliches. Wenn also das Nichts zum Wirklichen gemacht wird, so

stehen soll, und man sich darüber nur wundern muss, wie so viele Theologen diese Paulinische Fundamentallehre der Immanenz aller Dinge in Gott sich von den Philosophen (z. B. von Spinoza) entreissen, und, durch Entstellung derselben, gegen sich missbrauchen lassen konnten *).

Der Herr Abbé Bautain spricht in seinem Programm mit Recht nicht nur von der Nothwendigkeit gegen die antireligiöse Philosophie eine religiöse Philosophie, sondern gegen die antikirchliche Philosophie eine kirchliche, der Kirche nicht widerstreitende aufzustellen. In diesem Sinne spricht der Verf. S. 71. „von einem Reden, welches, gleich jenem vom Horeb, vom

wird doch wieder nicht das Nichts zum Wirklichen gemacht, sondern das Mögliche, denn aus dem Unmöglichen kann das Wirkliche nimmermehr hervorgehen. Ist es möglich, dass aus dem Nichts Etwas werde, so kann es nicht zugleich unmöglich sein. Das (uns) Unbegreifliche ist darum allerdings nicht unmöglich, aber was möglich ist, muss auch für Gott begreiflich sein. Das für Gott Unbegreifliche ist auch für Gott unmöglich. Wenn also Gott eine Welt schafft, so verwirklicht er in jedem Falle Mögliches und dieses Mögliche muss in Gott irgendwie ewig als Mögliches sein, und es muss eine Ableitung der Welt aus Gott möglich und denkbar sein, die ohne Vereinerleiung des Wesens Gottes und des Wesens der Welt doch zugleich die Welt nicht als ein blosses, ich will nicht sagen verwirklichtes, aber doch zur Wirklichkeit gemachtes Nichts erscheinen lässt. H.

*) Auch Krause gründete seine Lehre ganz auf den Paulinischen Immanenzbegriff und keineswegs auf den entarteten Spinozistischen. (Die absolute Religionsphilosophie &c. Herausgegeben von H. C. von Leonhardi 1843 II, 2, 226 ff.) Denn nach Krause ist „Nichts Gott als allein Gott; alles Endliche aber ist zwar in Gott, aber von Gott wesentlich verschieden, und so, dass Gott nicht besteht aus dem Endlichen, welches Gott in sich ist. . . . Da aber in der Wesenschauung auch dies gefunden wird, dass Wesen, als das Eine, auch an sich oder in sich, unter sich und durch sich Alles, auch der Inbegriff alles Endlichen ist, so würde dieser Einsicht gemäss der Ausspruch gethan werden müssen, dass das Eine in sich und durch sich auch das All sei; und weil in der Wesenschauung erkannt wird, dass Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so könnte wohl die Wissenschaft Panentheismus genannt werden« (nicht aber Pantheismus, worunter man die falsche Lehre versteht, welche das Endliche oder die Welt als den Inbegriff des Endlichen für Gott selbst hält, vergöttert, mit Gott verwechselt). Vorlesungen über das System der Philosophie. Von C. Chr. Friedrich Krause, Göttingen, Dietrich, 1828, S. 255—256. H.

Capitol der christlichen Kirche ausgeht." — Wobei ich mir nur die Bemerkung erlaube, dass der Herr Verfasser gut gethan hätte, den Begriff der christlichen Kirche als jenen der Weltkirche zu erläutern, so wie diese Weltkirche als eine religiöse Weltsocietät bedingend, hiemit aber in einer an die Philosophen und an Franzosen*) gerichteten Schrift seinen so eben angeführten Ausdruck besser zu motiviren, und zwar nicht etwa darum, um den Philosophen alle Furcht zu benehmen, als ob man ihnen sofort die Binde vor die Augen legen und sie zum salto mortale oder dem Kopfunter einladen wollte, als dem Anfange des religiösen Philosophirens, — sondern vorzüglich, um jenem in Frankreich tief eingewurzelten Vorurtheile von der Unvereinbarkeit der Permanenz der Kirche mit dem Fortschritte der Intelligenz zu begegnen. Einer Kirche, welche ihrer Sendung gemäss sich so wenig mit dem Liberalismus (Rationalismus) als mit dem Servilismus (Obscurantismus) verbinden kann, weil das Wort als Princip und Assistent aller Lichtevolution mit seinem Doppelschlüssel nur aufschliessend zuschliesst, und also will, dass auch wir unter seiner Obhut jedem neuen, zur Evolution strebenden Irrthum oder Lüge mit einer neuen Evolution derselben Wahrheit begegnen sollen, wie es denn gewiss ist, dass jede zum Ausbruch gekommene Revolution in jeder Zeit und in jeder Region nur in Folge einer nicht assistirten, oder schlecht assistirten, oder resistirten guten Evolution zur usurpirten Existenz gelangt. Wenn darum der Kirchenlehrer Tertullian sagt, dass jede Häresis entweder eine Anforderung an die Kirchenvorsteher ist zu einer neuen Entwickelung der Lehre, oder eine Strafe für die Versäumniss einer solchen Entwickelung, und wenn man darum aus der Enormität der dermaligen Häresis auf beides, auf die Grösse der Anforderung und auf jene der Versäumniss schliessen muss, so ist es wohl dringend Zeit, wie auch der H. Abbé

*) Ich sage an die Franzosen, weil die Lebhaftigkeit dieser Nation sie leicht in Extreme treibt. So z. B. würden sie dermalen sich nicht zum royalistischen Absolutismus bekennen, falls sie nicht früher mit dem Königthum Bigotterie getrieben hätten, wie sie solches seitdem mit den sich einander ablösenden Surrogaten des Königthums gethan haben.

Bautain sagt, das Versäumte nachzuholen, wobei man die Ueberzeugung fest zu halten hat, dass es eben so unverständig, ja pflichtvergessen sein würde, die Menschen von einer theils falschen, theils verbrecherischen Wissenschaft oder Meinung, welche sie Philosophie nennen, nicht durch ein tiefer begründetes, weil im Kampfe mit neuen Irrthümern und neuer Lüge, so wie mit der alten Trägheit und Dummheit erworbenes Wissen, sondern durch ein Nichtwissen befreien zu wollen, als es unverständig sein würde, die Menschen vom Verbrechen nicht durch den Erwerb der Tugend, sondern durch ihre Rückführung in den Stand der unactiven Unschuld befreien zu wollen *).

*) Jeder Unterrichtete wird erkennen, dass Baader hier den kirchlichoppositionellen Schriften seiner letzten Lebensjahre präludirt, jenen Schriften, die, was man auch sage, bis jetzt fast von allen Parteien missverstanden worden sind. Erstlich ist es unrichtig, dass durch sie Baader eine wesentlich andere Stellung in der und zu der kath. Kirche eingenommen habe, als in seinen früheren Schriften. Vielmehr lässt sich erweisen, dass die in jenen Schriften ausgesprochenen Grundsätze in allen Hauptpuncten auch schon früherhin diejenigen waren, denen Baader zugethan gewesen ist. Zweitens aber ist es ebendarum auch unrichtig, dass Baader durch die Behauptungen seiner letzten Schriften aufgehört habe, Katholik zu sein. Könnte man dies beweisen, so würde auch bewiesen sein, dass er im Grunde nie Katholik gewesen sei. Solche Behauptungen widerlegen sich aber darum, weil man, um sie zu begründen, beweisen müsste, dass die von Baader aufgestellten kirchlichen Lehren von den gesetzlichen Organen der katholischen Kirche nicht bloss als irrig, sondern auch als akatholisch verworfen seien oder je als akatholisch verworfen werden könnten. Den Beweis für diese Behauptung wird man aber, soviel der Herausgeber urtheilen kann, schuldig bleiben. So wird z. B. das Episcopalsystem vom römischen Stuhle für irrig gehalten und erklärt, niemals aber hat der römische Stuhl das Episcopalsystem für akatholisch ex cathedra erklärt und die Episcopalen für Akatholiken. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob und inwiefern Baaders kirchliche Lehren mit dem Episcopalsystem zusammenfallen oder nicht; soviel ist aber gewiss, dass es geradezu lächerlich ist, Baader als den Vorläufer des (rationalistischen) Deutschkatholicismus zu bezeichnen. Höchstens kann man sagen, dass Baader den Anzug einer kirchlichen Bewegung vorauswitterte. Allein nichts ist unverkennbarer, als dass diese deutschkatholische Bewegung dem Sinn und Geiste Baaders völlig entgegen war und dass er sich ihr, wenn er deren Ausbruch noch erlebt hätte, mit derselben Entschiedenheit und Rüstigkeit entgegengestellt haben würde, womit er dem Ultramontanismus und Romanismus widerstrebte. — Hienach ist die Aeusserung von Gum-

Indem ich dieses Sendschreiben schliesse, erlaube ich mir noch Sie, v. Fr., wiederholt auf jenen bereits früher gerügten unseligen Irrthum aufmerksam zu machen, welcher besonders seit der sogenannten Reformation einen grossen Theil sowohl der Katholiken, als der Protestanten noch immer befangen hält. Ich meine nämlich jenen Irrthum, welchem gemäss man den Krankheitszustand (des Voneinanderabgefallenseins des religiösen Glaubens und Wissens) für den normalen Zustand hält, wobei es einem freilich nicht entgehen kann, dass jeder Heilungsversuch nothwendig misslingen muss, welcher das Uebel nur einseitig und nicht in seinem doppelten Sitze zugleich angreift.

posch (Gesch. d. Philos. Suppl. zu Dr. Rixner's Handb. d. Gesch. d. Phil. (auch als IV. Bd. dieses Handb.), Sulzbach, Seidel, 1850, S. 288) zu berichtigen, der etwas unbestimmt von ihm als Vorläufer der deutschkatholischen Bewegung spricht, übrigens auch sonst von seiner Philos. nichts versteht, da er (S. 282) unwissend genug ist, sagen zu können, dass bei Baader der Naturalismus stark vorschlage. Das wissenschaftliche Publicum wird gut thun, dieser Behauptung so wenig zu glauben, als jener Fortlage's, der in einer übrigens geistreich geschriebenen Anzeige der Kleinen Schriften Baaders in der neuen Jenaischen allg. Literaturz. (Jahrg. 1848, Nr. 200 u. 201) ganz im Gegentheile versichert, Baader habe sich immer trotzig und verwegen auf dem Standpuncte des kühnsten und radicalsten Idealismus behauptet. Diese Auffassung ist aber so falsch, wie jene, wenigstens wenn unter Idealismus nicht die höhere Versöhnung des Idealismus und Realismus, sondern der Gegensatz zum Realismus, die Auflösung alles Realen in blosse Idee und blossen Gedanken verstanden werden soll. Ebenso unrichtig ist es, wenn Alex. Jung in seiner zwar interessanten, aber durch vielfältige Irrthümer getrübten Skizze: Franz Ritter von Baader (Charaktere, Charakteristiken und vermischte Schriften von Dr. A. Jung. Königsb., Samter, 1848, S. 185—199) behauptet, unser Denker habe „ganz und gar verkannt, dass die Kirche ihrer eigentlichen Idee nach, im Unterschiede vom Staat, über alle Volksgeister hinausgehe, um vielmehr die Menschheit vor Gott zu umfassen." (S. 190). Es ist schwer zu begreifen, wie eine solche Behauptung möglich war, wenn der Verfasser die Schriften Baaders gelesen hatte. Sprach denn Baader nicht zu allen Zeiten den Begriff der Kirche als Weltinnung aus? So namentlich (1825) in den Fermentis cognitionis (Heft VI, S. 94—95), wo er ausdrücklich sagte, dass es seit Einführung des Christenthums keine National- oder Staats-Religion (u. Kirche) mehr gebe und wo er der Kirche (gleich der Wissenschaft) ihre Weltstandschaft im Gegensatze aller Privat- oder Winkelinstitute und sogar aller blossen Nationalinstitute anerkannt und gesichert wissen will. H.

XIV.

Ueber den Zwiespalt

des

religiösen Glaubens und Wissens

als die

geistige Wurzel des Verfalls

der

religiösen und politischen Societät

in unserer wie in jeder Zeit.

(Bayerische Annalen. Jahrgang 1833. Nr. 57 u. 60. S. 397 ff. u. 424 ff.)

XIV.

Ueber den Zwiespalt

des

religiösen Glaubens und Wissens

als die

geistige Wurzel des Verfalls

der

religiösen und politischen Societät

in unserer wie in jeder Zeit.

(Bayerische Annalen, Jahrgang 1833, Nr. 57 u. 60, S. 392 ff. u. 414 ff.)

Die Besiegung des Irrthums und der Lüge, sowie jene des Verbrechens und des Aufruhrs, hat zu jeder Zeit nicht bloss den Zweck, den alten bedrohten oder verletzten status quo der reinen Lehre, der Sittlichkeit als Schuldlosigkeit und der socialen Ordnung wieder als solchen herzustellen, sondern die Aufgabe ist, durch Entkräftung jener diese mit neuen Kräften als mit einer Siegesbeute zu bereichern, und an die Stelle dessen, was sich nicht mehr bewährt, d. i. als unwehrhaft zeigt, Wehrhaftes zu setzen. Man sieht folglich ein, dass (was schon der Begriff des Lebens in der Zeit mit sich bringt) die wahre Erhaltung in jeder Zeit lediglich nur durch eine ungehemmte Fortbildung (Wachsthum) zu erlangen ist, deren vorzüglichste Function nicht bloss in der Beseitigung der Hindernisse, sondern in deren subjicirenden Umwandlung zu dienenden und fördernden Mitteln besteht. Nur auf solche Weise erhält man sich in der Mitte jeder Zeit, d. i. über ihr (dem Zeitgeist) oder Zeit-frei, und vermag den nothwendig in und mit der Zeit fortgehenden Streit zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Altem und Neuem, so wie jenen des Guten und Schlechten, inner den Schranken eines Rechtsstreites oder Processes — (Reformatio fiat intra ecclesiam) — zu halten und seinen Ausbruch in einen rechtslosen und rechtswidrigen, d. i. anarchischen oder revolutionären Zustand zu verhüten *).

Was hier allgemein gesprochen wird, gilt besonders auch von der religiösen Societät, und namentlich von der Doctrin des Christenthums, wesswegen man sich sehr irren würde, falls man meinte, durch eine blosse Reparatur, d. i. durch eine blosse

*) Die bewusste und freiwillige Herbeiführung eines solchen rechtslosen und rechtswidrigen Zustandes der Societät ist immer (so wie ihre Complicität) ein Verbrechen der beleidigten Majestät des Rechtsstaates, und das s. g. Droit d'Insurection ist absurd.

Wiederherstellung des status quo der älteren Doctrin (etwa noch vor drei Jahrhunderten oder vor einem) dem dermaligen in der Christenheit eingerissenen Unglauben sowohl, als der allgemeinen Unwissenheit in der Religionserkenntniss abzuhelfen *), weil nämlich dieser Unglaube und diese Unwissenheit von ganz anderer Art sind, als jene in früheren Zeiten, und die neue Krankheit mit dem alten Becepte nicht mehr zum Weichen gebracht werden kann.

Vorerst muss nun in Bezug auf diesen Zweck bemerkt werder, dass der Verfall des religiösen Glaubens und Wissens, von dem wir hier sprechen, nothwendig als ihr Zwiespalt sich kund gibt, ein Zwiespalt, welcher bekanntlich die sogenannte Reformation herbeigeführt, so wie derselbe sich in ihr fixirt hat, so dass dem Uebel auf keine andere Weise abzuhelfen ist, als durch Wiederherstellung des alten normalen und einträchtigen Verhaltens zwischen dem religiösen Glauben und Wissen **).

Jener Zwiespalt ist nämlich, wie man weiss, sowohl geschichtlich, als vermöge seiner Natur mit jenem zwischen dem Glauben und Wirken verwandt, indem das vom Glauben entblösste Wirken ebenso nicht das rechte Wirken, der vom Wirken entblösste Glaube nicht der wahre Glaube ist, als das vom Glauben entblösste Wissen nicht das rechte Wissen, das vom Wissen entblösste Glauben nicht der rechte, wahrhafte (d. i. wehrhafte) Glaube ist. Religiöses Glauben und Wissen können darum in einzelnen Menschen, wie in ganzen Völkern, nur in gleichem Maasse zusammen entstehen, zusammen vorwärts oder rückwärts gehen oder verfallen. Wie wir denn in unserer Zeit wahrlich nicht über eine Zunahme oder über einen Fortschritt des wahrhaften und gründlichen Wissens im Verhältnisse der Abnahme

*) Wo nemlich diese religiöse Wissenschaft stehen blieb, da wurde sie flach und geistlos, und wo sie sich fortbewegte, da wurde sie destructiv, so dass unser dermaliges Wissen von religiösen Dingen theils zu wenigen oder zu geringen Inhalts, theils schlechten Inhalts geworden ist.

**) Wenn schon dermalen viele Katholiken und Protestanten eine solche Restauration für unmöglich halten, und durch diesen ihren Unglauben an deren Thunlichkeit mehr, als sie glauben, dem Antichristianismus dienen.

des Glaubens bei den glaubensscheuen Rationalisten, noch über die Zunahme des Glaubens im Verhältnisse der Abnahme des Wissens bei den wissensscheuen Gläubigen *) uns zu erfreuen haben, sondern vielmehr ebenso über die Allgemeinheit der religiösen Unwissenheit in Folge der Abnahme des Glaubens, als über die Allgemeinheit des Unglaubens in Folge der Abnahme des Wissens klagen müssen.

Wo nur immer eine Zwietracht eingetreten ist, da muss man nicht hoffen, dadurch, dass man nur von aussen oder einseitig dem Einen oder dem Anderen der Sichwiderstreitenden zu Hilfe kommt, dem Uebel abhelfen zu können, sondern nur durch Wiederbelebung und Erstarkung beider zugleich und von ihrer gemeinschaftlichen Mitte heraus, d. h. es liegt uns nicht minder ob, das religiöse Wissen überall und in allen Zweigen des Erkennens aufzuhellen, als den Glauben zu beleben, und diejenigen, welche etwa meinen, dass man die Menschen von ihrem dermaligen schlechten, theils verbrecherischen Willen nicht durch ein gutes, tiefer gehendes, im Kampfe mit neuen Irrthümern und neuer Lüge, so wie mit alter Dummheit und Trägheit zu erringendes Wissen, sondern durch ein blosses Nichtwissen befreien könnte, — diese, sage ich, würden sich in demselben gefährlichen Irrthume befangen zeigen, als diejenigen, welche meinten, dass man die Menschen vom Verbrechen und von der Sünde nicht durch den Erwerb der Tugend, sondern durch ihre Rückführung in den Stand der Unschuld befreien könnte, welche Unschuld zugleich schuldlos und tugendlos ist und welche, obschon sie unverloren bleiben kann und soll, doch nur erst durch den Erwerb der Tugend unverlierbar wird.

Die Ermangelung dieser Einsicht, dass nämlich kein einzelner Mensch, wie kein einzelnes Volk im religiösen Glauben und Wissen still stehen können, ohne in beiden zurückzugehen (non progredi est regredi), hat nun aber jene, unter den Mantel der Orthodoxie sich bergende, schlechte und verderbliche Meinung

*) Deren Einverständniss und Sympathie von Vielen fälschlich als Erweis einer unsichtbaren Kirche genommen wird.

hervorgebracht, dass das religiöse Wissen ein nothwendig und seiner Natur nach stillstehendes, keines Fortschrittes bedürftiges und fähiges *) sei, welches man also nur erhalten könnte durch Aufhalten seines Wachsthums, so wie diese schlechte Meinung es vorzüglich ist, von welcher unsere Rationalisten, St. Simonisten, oder wie die Gegner des Christenthums und der christlichen Kirche sich nennen mögen, als von einer ihnen von den Theologen selbst zugestandenen Prämisse ausgehen, um beides (das Christenthum und die christliche Kirche) für ein Antiquirtes, der Historie nur als ein Vergangenes Angehöriges, somit Erstorbenes zu erklären und uns ihre Surrogate dafür anzuempfehlen. Um so nothwendiger und pflichtgemässer ist darum in unseren Zeiten die Verbreitung und Festhaltung der Einsicht in die Untrennbarkeit der wahren Orthosophie (Rechtwissenschaft) mit der wahren Orthodoxie (Rechtgläubigkeit), so wie der Einsicht, dass, wo immer eine Opposition zwischen beiden zum Vorschein kommt und sich erhält, beide in eine verkehrte, ihnen verderbliche Stellung gegen einander getreten sind, sohin beide entstellt sich befinden; wie denn diese Entstellung seit dem Eintritte der Reformation im beschleunigten Verhältnisse zugenommen hat, und darum die Kirche nicht besser, sondern nur schlimmer daran sein würde, falls man auch per hypothesin die äussere Erscheinung des Protestantismus plötzlich aufheben könnte, ohne doch ihre Ursache (nämlich jene Entstellung und jenen Zwiespalt, von dem wir sprechen) in der Wurzel zu tilgen. Wobei ich indessen bemerke, dass, wenn schon der Protestantismus als aus dem Zerwürfnisse des religiösen Wissens und Glaubens hervorgegangen nothwendig so lange bestehen muss, als dieses Zerwürfniss fortbesteht, man ihn doch darum keineswegs für ein nothwendiges, d. h. unvermeidliches Ereigniss und für ein nothwendiges Moment

*) Denjenigen, welche in dem religiösen Wissen keine Möglichkeit neuer Entdeckungen zugeben, weil diese mit der Permanenz der Dogmen unvereinbar wären, muss man zu bedenken geben, dass diese Dogmen Erkenntniss-Principien sind, von welchen wir stets neuen und weitern Gebrauch machen sollen, wie der Geometer von seinen Axiomen, oder wie der Gärtner von dem ihm anvertrauten Samen.

in der Entwickelungsgeschichte der Kirche zu halten hat, so wenig als man dieses von dem an die Stelle des älteren Protestantismus dieser Kirche entgegengetretenen Rationalismus behaupten kann. Eine Kirche, welche übrigens gemäss ihrer Sendung sich so wenig mit dem Liberalismus (Rationalismus) als mit dem Servilismus (Obscurantismus) verbindet, weil das göttliche Wort sowohl das Princip aller wahrhaften Evolution ist, als dasselbe diese überall assistirt, und weil jede zum wirklichen Ausbruch gekommene (zur socialen usurpirten Macht gelangte) Revolution in jeder Region nur als Folge einer nicht assistirten, oder resistirten guten Evolution zu begreifen ist*).

In der That aber wurzelt dieser Wahn eines nothwendigen und also unversöhnlichen Widerstreites zwischen religiösem Glauben und Wissen eigentlich in der logischen Unkenntniss und Unklarheit über das Wissen, Nichtwissen und Glauben überhaupt, indem diese drei weder minder noch mehr in jedem anderen Zweige des menschlichen Erkennens und Thuns einander begleiten, ergänzen, schützen und schirmen müssen, als dieses im religiösen Erkennen und Wirken der Fall ist, so dass es in der That eben so unvernünftig sein würde, Glauben und Wissen in der Geschichte, in der Politik, in der Industrie &c., von einander zu trennen, mit einander in absoluten Widerstreit zu setzen oder als nothwendig gesetzt zu betrachten, denn in der Religion**). Wobei indessern erinnert werden muss, was zwar die neueren Politiker selten oder nie bemerken, dass, wenn ein solches Zerwürfniss

*) In diesem Sinne bemerkt schon Tertullian, dass jede Häresis den Zweck hat, entweder die Kirchenlehre zu einem neuen Fortschritt (im Wissen und Glauben) aufzufordern, oder für die Versäumniss eines solchen Fortschrittes sie zu strafen. Aus der Enormität der damiligen Häresis kann man also auf beides, auf die Grösse der Anforderung und auf jene der Versäumniss schliessen.

**) Die Schrift setzt bekanntlich das Verhältniss des Glaubens zum Schauen jenem des Hoffens zum Erfahren gleich; jedoch nicht so, dass das Eine das Andere bloss ablöset, sondern dass beide einander bedingen, oder dass das Glauben so gut aus dem Schauen wieder entsteht, als das letzere jenem folgt. — Woraus man die Wahrheit unserer Behauptung einsieht, dass Glauben und Wissen im Zeitleben nur zugleich ab- und zunehmen können.

zwischen Glauben und Wissen bei einem Volke einmal in der Religion eingetreten ist, es hiebei nicht bleibt, weil dasselbe Zerwürfniss sich demselben Volke in allen übrigen Sphären seines Wissens, Glaubens und Thuns inficirend mittheilt, so dass man einen einzelnen Menschen, wie ein einzelnes Volk, in welchem ein solches Zerwürfniss seines religiösen Glaubens und Wissens sich fixirt hat, bereits als kernfaul geworden declariren muss. Wie nämlich der Mensch zu Gott steht vertrauend, glaubend und wissend, so steht er zu anderen Menschen (Oberen und Unteren), ja zur Natur, und es könnte nicht schwer halten, in jener Eintracht oder Zwietracht des religiösen Glaubens und Wissens eines Volkes, somit in der Stärke oder Schwäche beider den wahren Lebensmesser (Zoometer) für dasselbe nachzuweisen, anstatt dass der politische Materialist denselben in dem Courszettel zu finden wähnt.

Wollte man übrigens unsere so eben aufgestellte Behauptung einer noch bei Philosophen wie bei Theologen ziemlich allgemein vorhandenen Unklarheit über das Verhalten des Glaubens zum Wissen in Zweifel stellen, so brauchte man nur in Erwägung zu ziehen, dass diese Philosophen und Theologen uns zwar Vieles vom Verhalten des Glaubens zum Wissen, um so weniger aber von jenem des Glaubens zum Wollen zu sagen wissen, indess ja doch schon das Wort Glauben als Geloben und Verloben einen solchen unmittelbaren Zusammenhang des Glaubens mit dem Wollen ausspricht, da der Apostel die Erkenntniss Gottes als einen dem Gottgläubigen und Gottsuchenden zu Theil werdenden Lohn erklärt, und Augustinus in demselben Sinne sagt: „Nemo credit nisi volens“ *).

*) So wie man sagen muss: „Nemo vult, nisi videns“, weil ein blinder Glaube im engern Sinne des Wortes ein blinder Wille wäre. Trau, schau, wem, oder: vide, cui fidas. Indessen gewinnen die Ausdrücke: blinder Glaube und blindes Wollen ihre richtige Bedeutung, falls man das Wort: Glauben als Geloben und Eingehen im allgemeinsten Sinne nimmt, weil es nemlich richtig ist, dass der Mensch die Sollicitation zu einem solchen Eingang oder Sicheingeben eben sowohl im Wollen, geschieden vom Erkennen, als im Wirken, geschieden von beiden, inne werden kann, wenn schon im normalen Zustande diese Geschiedenheit sich nur als Unterschiedenheit in der Einheit erweisen soll.

Was nämlich das Grundfassen (Sichstützen) für das freie Bewegen ist, was das Motiviren (in einen Beweggrund Eingehen) für das Wollen, das ist das Glauben für das Schauen und Erkennen, und wie man sich nicht frei bewegen kann ohne Grund zu fassen, und nicht Grund fassen kann ohne freies Bewegen, so kann man seine Vernunft nicht gebrauchen ohne frei zu glauben, und nicht glauben ohne von seiner Vernunft Gebrauch zu machen, woraus denn sofort folgt: dass überall, wo Glauben und Wissen einander zu widerstreiten oder einander aufzuhalten scheinen, es eigentlich doch nur der éine Glaube ist, der einem anderen Glauben widerstreitet, wenn er sich schon seines Wissens (seiner Raison) als der Vertheidigungs- oder Angriffswaffe gegen diesen anderen Glauben bedient und bedienen muss *). In diesem Sinne sagt Paulus: dass die Weisheit oder Vernunft des Gottgläubigen und Gotterleuchteten der Weltweisheit oder Weltvernunft des Weltgläubigen als Thorheit und Unvernunft erscheine, und in demselben Sinne sagt man, dass jede Lust sich ihre List selber sucht und macht. Zum Beispiel: eben, weil der irreligiöse Geist keine ihm Stand haltende Vernunft mehr hat, ist er beständig beschäftigt, sich eine zu machen, und er ist in diesem Sinne nothwendig vernünftelnd oder Rationalist; — so wie er in demselben tantalischen Streben, sich einen Stand haltenden Glauben zu machen, ein Ungläubiger, d. i. des Glaubens Ermangelnder ist **). Ferner: so wie der Wille des Menschen oder der wollende Mensch sich nicht, wie Gott, seinen Beweggrund selbst macht, und diesen wenigst vorerst als ein von sich Unterschiedenes anerkennt, wesswegen der wählende Mensch im eigentlichen Sinne des Wortes sich nicht allein weiss, wohl aber unter mehreren

*) Zeige mir, kann man darum dem Menschen sagen, woran du nicht glaubst, so will ich dir zeigen, woran du glaubst; zeige mir, was du nicht weisst, so will ich dir zeigen, was du weisst oder zu wissen meinst; zeige mir, wem du nicht dienst, so will ich dir zeigen, wem du dienst.

**) Es fehlt noch immer die Einsicht, dass gerade dieser Rationalismus, als sich seine Vernunft selber machend, die Wurzel ist von dem modernen Constitutionmachen, Königmachen, Religion- und Kirchenmachen u. s. w.

sich ihm darbietenden Beweggründen wählt und sich entscheidet; so macht sich der sehende, intelligente Mensch seinen Glauben (nämlich das Object seines Glaubens) nicht selbst, obschon er sich für den einen oder den anderen entscheidet. Das heisst: da der Geist nicht anders sehen kann, als mit und in seinem Auge, und da der endliche Geist mit seinem partiellen Auge nicht anders, als durch dessen Eingerücktsein in ein centrales oder universelles Auge sieht — sei es nun, dass dieses Eingerücktsein und Halten unmittelbar, sei es durch Hilfe eines anderen partiellen Auges geschieht, sei es durch beides zugleich —; so vermag zwar der einzelne, in der Zeit lebende Mensch sich sein Centralauge so wenig selber zu machen, als sein partielles; wohl aber vermag er zwischen dem einen und dem anderen sich darbietenden Central- und Partialauge zu wählen, bevor er in das eine oder in das andere als seine Leuchte, Führer, Weiser (Weisheit), sich frei subjicirend, eingeht. Den Act dieses Einganges muss man nun jenen des freien Glaubens nennen, welcher folglich mit dem der freien Unterordnung zusammenfällt, sowie man den Act des Sichverschliessens oder des Wiederausgangs jenen des Nichtglaubens nennen muss.

Falls das, was hier von der Wahl eines Auges als Lichtes gesagt wird, Manchem darum paradox erscheinen dürfte, weil man hienach schon sehen müsste, um sein Auge, d. h. sein Sehen sich zu wählen, so bemerke ich, dass gerade hierin jener alte Irrthum der Philosophen und ihr Missverständniss mit den Theologen liegt, dass nämlich jene von keinem anderen Sehen und Wissen wissen wollen, als von dem ihnen ohne ihr Zuthun, ja gegen ihr Wollen kommenden und gleichsam mit Gewalt aufgenöthigten Wissen*), wohin ausser dem bloss äusseren Sehen, was der Mensch mit dem Thiere gemein hat, das gleichsam Mechanische unseres Wissens gehört, oder jenes Wissen, welches die Franzosen das exacte nennen; ein Wissen, welches, wie gesagt, dem Menschen ohne sein Wollen kömmt und geht, und für

*) In welcher Hinsicht man sagen kann, dass diese Philosophen sich, so viel sie nur können, gegen die Wahrheit verwahren.

dessen Kommen und Gehen derselbe nicht eigentlich verantwortlich ist. Wogegen hier von jenem doppelten Geistesauge die Rede ist, welches sich dem Menschen im Zeitleben durch sein unfreiwilliges Sehen hindurch anbietet*) und deren einem oder dem anderen derselbe wirklich gläubig sich eingibt, dasselbige successiv in sich und sich ihm informirend, so dass der zeitliche Tod ihn nicht in das eine oder das andere Sehen einrückt, sondern nur den Schleier wegnimmt, der dieses Sehen ihm verhüllte, und die in der Zeit, dem Anscheine nach, in indefinitum fortlaufende Linie zu einer in sich kreisenden und zur geschlossenen Sphäre oder zum Auge um sich gestaltet, d. h. das begriff- und gegenwartlose Nacheinander und Auseinander in der Zeit (als Sein und Bewegtsein in der ausser dem Centrum gesetzten Peripherie) wird zur nichtzeitlichen, permanenten und simultanen Gegenwart, sei es nun über dieser äusseren Peripherie als absolut in seiner Peripherie expandirtes Centrum, sei es unter derselben als absolut contrahirtes und mit seiner Peripherie comprimirtes Centrum**). Wenn übrigens die Schrift dieses zweifache Geistesauge als Licht- und als Finsterauge (als himmlisches und als infernales) bezeichnet, so muss man nicht, wie dieses noch allgemein geschieht, unter dem Worte: „Finsterniss", sich bloss einen Mangel des Sehens vorstellen, sondern den Eintritt eines abnormen, dem normalen sich widersetzenden und von diesem darum ausgeschlossenen Sehens. Von welchem negativen geistigen Sehen man indess

*) Wie die Freiheit in der Wahl des Beweggrundes nicht mit der Freiheit oder Unfreiheit des Willens nach eingegangener Wahl zu vermengen ist, so ist die Freiheit in der Wahl des Auges nicht mit der Freiheit oder Unfreiheit des Sehens in und mit diesem Auge zu vermengen.

**) Ich habe bereits im 4. Hefte meiner Fermenta cognitionis gezeigt, dass der Begriff einer Natur von jenem einer Uebernatur und Unternatur (Abgründigkeit) nicht zu trennen ist, von welchen jenes das naturfreie, dieses, wenn nemlich die Creatur ihm anheim fällt, das absolut naturunfreie Sein bezeichnet. — Ich habe ferner gezeigt, dass diese Naturfreiheit und Unfreiheit mit Zeit- und Raumfreiheit, so wie mit Zeit- und Raumunfreiheit als mit einem über- und einem untermateriellen Sein zusammenfällt, — endlich, dass das Sein in Raum und Zeit jenes in einer Natur aussagt, welches aus beiden jenen Centris herausgesetzt und herausgehalten sich befindet.

den richtigen Begriff nur dann fasst, wenn man dessen Unterschied sowohl von dem positiven geistigen Sehen, als von dem bloss äusseren einsieht. Wenn nämlich jenes (das positive Sehen) in seiner Vollendetheit innerlich und äusserlich sich vollkommen entspricht, so bleibt das finstere oder negative Sehen mit seinem tantalischen Bestreben, sich innerlich und äusserlich zugleich geltend zu machen, doch immer in dem Widerstreit oder der Nichtidentität der Subjectivität und Objectivität (dem Ineinandergestürztsein und Werden des Centrums und der Peripherie) befangen, worin sich dasselbe aber zugleich auch von dem bloss äusseren (peripherischen oder zeitlichen) Sehen unterscheidet, welchem kein inneres (centrales) Sehen entspricht, aber auch kein solches widerspricht, weil es nur äusserlich ist. Wesswegen denn auch dieses letzteren (bloss äusseren) Sehens Urstand und Bestand nur durch die Nichtvollendetheit (oder Suspension der Vollendetheit) des positiven oder negativen Sehens zu begreifen ist *), d. h. durch das Auseinander- und Voneinander-Gehaltensein ihrer Centralität und Periphericität: durch deren Zusammengehen das eine wie das andere Sehen im Gegentheile seine Vollendung erreicht und hiemit aus der Zeit tritt.

Das Problem, welches die Philosophen und Theologen (zur Herstellung einer genügenden Theorie des Glaubens und Wissens) zu lösen haben, ist also kein anderes, als zu zeigen, Wem oder an (in) Wen der Mensch jedesmal wirklich glaubt, an Wen er (besonders bezüglich auf sein Wissen) glauben kann oder nicht kann, endlich, an Wen er, von seiner Vernunft Gebrauch machend, glauben soll oder nicht soll. Ich sage, an Wen und nicht an Was, weil jeder Glaube doch nur im Grunde persönlich (moralisch)

*) In der Ekstase als Anticipation jener Integrität blickt darum (wenn schon nur momentan) das himmlische Auge als Silberblick durch das bloss äussere Sehen, oder es blickt das infernale Auge durch. Shakespeare nennt diese Momente bedeutend: „Eternal moments.“ Im Zeitleben treffen nemlich der innere mit dem äusseren Himmel, die innere Hölle mit der äusseren nur momentweise zusammen. Wenn sie aber zusammentreffen, findet sich meist, dass dieses Zusammentreffen für das Zeitleben verletzend ist. So z. B. hat man in einem solchen Sichbegegnen der inneren und äusseren Hölle die Ursache manches Selbstmordes zu suchen.

ist, und man einer nichtpersönlichen Sache nicht glauben, sich ihr nicht wahrhaft verbinden (geloben) kann. Wie z. B. der Mensch, wenn er, wie er sagt, der selbstlosen Natur glaubt und sich ihr vertraut, es nicht die sogenannten Natur-Gesetze sind, denen er glaubt, sondern einer dieser Natur wenigst angesonnenen oder angewünschten Persönlichkeit und Moralität. Das Gesetz, an sich und abstract von einem Gesetzgeber gefasst, ist nämlich für den Menschen ein willen- und gemüthloses (lex est res surda et exorabilis), insofern ein unmenschliches, was aber noch mehr vom moralischen, als vom Naturgesetz gilt, wie unsere Moralisten ersteres seit langer Zeit als Princip und alleinige Triebfeder der Moralität uns vordociren, hiemit aber nur das von Gott Los- und Leer-Sein oder das Gottlossein ihrer Moralsysteme beweisen.

Wenn aber die Stütze meiner Bewegkraft selbst ein Bewegendes, Kräftiges sein muss, weil meine Kraft weder auf ein Kraftloses sich zu stützen vermag, noch auf ein bloss Widerstehendes, welches, ohne mir Halt zu geben, mich nur aufhält, und weil jede normale Resistenz als negative Assistenz zugleich sich als positive Assistenz (als Hilfe) zu erweisen hat, — wenn ferner der eigentliche Beweggrund meines Wollens selbst nur ein Wollen sein kann, weil ich mir nichts im guten oder schlimmen Sinne zu Herzen nehmen kann, was nicht von einem Herzen kömmt und selbst Herz ist, so kann auch die Stütze (das Grundprincip) der freien Bewegung meiner Intelligenz gleichfalls nur intelligenter Natur sein, und der Mensch (so wie jede Sich und Anderes wissende Creatur) weiss nur, indem er sich von einem ihm Höheren gewusst weiss. Sein Wissen (Gewissheit wie Gewissen) kömmt ihm also nicht, wie die Rationalisten meinen, per generationem aequivocam oder von ihm selber, sondern per traducem, d. h. durch Mittheilung (nicht durch Theilsein) und Eingerücktsein in ein in Bezug auf ihn a priori bestehendes, vollendetes oder fertiges Schauen und Wissen *). In diesem Sinne

*) Was man nämlich Licht in jeder Region nennt, ist selber nur ein Sehen eines Ursehenden, und die Philosophen hätten gemäss dem Satze: „accidentia non migrant substantiis in substantias“ bedenken sollen, dass ein Sehender sein Sehen, ein Wollender sein Wollen, ein Wirkender sein

hatte Malebranche Recht, zu behaupten, dass wir Alles in Gott sehen, wenigst (um diesen Ausdruck im engern, schriftgemässen Sinne zu brauchen) in Gott sehen sollten, nämlich in jenem göttlichen oder himmlischen Auge (von welchem wir oben sprachen), dessen der Mensch durch den Fall zwar verlustig wurde, das sich ihm aber wieder öffnete und es ihm also möglich machte, durch das bloss äussere Auge hindurch in ein anderes geistiges Auge, als in das infernale einzugehen oder aus letzterem wieder auszugehen. In demselben Sinne hatte dagegen Cartesius mit seinem: „Cogito, ergo sum“ den Atheismus angebahnt, indem er das Nachdenken der Creatur dem Urdenken Gottes vorsetzte, wogegen der Mensch nicht anders sagen kann und soll, als: ich bin gesehen, durchschaut, gewusst, gedacht, begriffen *), darum sehe, weiss, denke, begreife ich. Ich bin gewollt, verlangt, geliebt, darum bin ich wollend, verlangend, liebend oder hassend. Ich bin gewirkt, darum wirke ich. Die Logiker, Ethiker und Physiker, von den Gesetzen des Denkens, Wollens und Wirkens uns sprechend, hätten also vor allen Dingen uns die Bedeutung und den Sinn des Wortes: Gesetz, erklären und uns zeigen sollen, dass man hierunter nichts Anderes verstehen darf, als das Gesetztsein (Locirtsein) des denkenden, wollenden, wirkenden Menschen von und in einem ihm höheren Wesen (dem Urgeiste), dessen Denken, Wollen und Wirken der Mensch nur in einer niedrigeren, äussern Region abbildlich f o r t z u s e t z e n hat, so wie dasselbe ihm urbildlich vorgewiesen wird. Diese Logiker, Ethiker und

Wirken nicht von sich weggeben, und also einen Andern desselben nur dadurch theilhaft machen kann, dass dieser seiner Natur theilhaft wird und bleibt. Im Vorbeigehen bemerke ich, dass der hier berührte Satz von der Untrennbarkeit der Gabe vom Geber besonders in der Lehre von den Sacramenten wichtig ist.

*) Bekanntlich gingen Fichte mit seinem Ich und Hegel mit seinem Begriff mit Cartesius von demselben Puncte aus. Im 5. Bande der Revue européenne wird von Hegel gesagt, dass er sich um die Anatomie i n der Philosophie oder d e r Philosophie grosses Verdienst erworben habe. Welcher Ausdruck darum nachdenklich ist, weil unser Zeitgeist, sein Gemüth überlebt habend, wirklich mit dessen Anatomie (als Criticus) sich seit langer Zeit beschäftigt zeigt, wesswegen es denn in allen Zweigen des Wissens an derlei Sections-Berichten nicht fehlt. Ubi cadaver — ibi aquilae.

Physiker hätten uns zeigen sollen, dass der Mensch, je aufmerksamer er diesem Urgedanken in sich nachdenkt, je sich selbst vergessender er diesem Urwillen nachwill, und je folgsamer er diesem Urthun nachthut, in demselben Verhältnisse um so heller denkt, um so freier will, um so kräftiger und unaufhaltsamer wirkt. Sie haben aber grösstentheils mit ihrer abstracten, unlebendigen und mechanischen Vorstellung *) des Gesetzes gerade hievon das Gegentheil gethan und hiemit den Gemüthsact des im Glauben Eingehens des Menschen in diesen Urgedanken, in dieses Urwollen und Urwirken, folglich den religiösen Act ihm gleichsam ausgeredet, sie haben es hiemit dem Menschen schwer, wo nicht unmöglich gemacht, insofern er nämlich ihren Lehren glaubt, den Fürsten des Lebens, wie die Schrift sagt, in sich frei zu machen, hiemit aber den Mörder (Barrabas) äusserlich zu binden, anstatt, was die nothwendige Folge dieser Lehre ist, letzteren frei zu machen und ersteren in sich zu binden. Dem ich nämlich in mir mich und meine Kräfte einräume, dessen Manifestation in und durch mich mache ich frei. Wie kann man aber vernünftiger Weise hoffen, dem Zerwürfnisse des religiösen Glaubens und Wissens und somit auch dem Verfalle der religiösen und bürgerlichen Societät gründlich abzuhelfen, wenn man im öffentlichen Unterrichte jener theils Gottleeren, theils Gottwidrigen Gesetzeslehre keine bessere entgegensetzt? Wie kann man, sage ich, besonders in unserer Zeit hoffen, z. B. der lästigen Aufsicht auf die Studirenden wieder los zu werden, wenn man

*) Auch unsere Liberalen halten sich bekanntlich an diesen abstracten Begriff des Gesetzes, um, nachdem sie als wahre Puristen alle lebendigen und leibhaften Träger und Halter desselben entfernt haben, ihre eigene Individualität als Surrogat unterzulegen, wie denn die neueren politischen Doctrinen der absoluten Autonomie und Anomie nur Folgerungen jener abstracten, philosophischen Gesetzlehre sind. Um übrigens hier nur eine von den vielen Einfältigkeiten zu rügen, welche sich unsere, von der Religion sich lossagenden, Moralisten zu Schulden kommen liessen, bemerke ich, dass dieselben die Coincidenz der Stellung mit der Gestaltung, sohin des moralischen Gesetzes mit dem Gottesbilde völlig übersehen, also nicht einsehen, dass ihr moralischer Imperativ nur die Forderung des Gottesbildes an den Menschen ist.

sich der Aufsicht auf und der Einsicht in die Studien nicht ernsthaft und von neuem unterzieht? Wenn nämlich der Hang zur Niederträchtigkeit (zum Servilismus) nicht minder schlecht und irreligiöser Natur ist, als jener zur absoluten Autonomie und dem frechen Liberalismus, und wenn schon diese nach zwei Richtungen sich äussernde Verderbtheit der menschlichen Natur eingeboren und angeerbt ist, so ist doch nicht zu leugnen, dass besonders die Jugend zur Erweckung des entgegengesetzten religiösen Affectes der Demuth und Erhabenheit fähig ist, und dass seit geraumer Zeit die herrschenden Doctrinen dazu geeignet und berechnet waren, gerade das Gegentheil hievon zu leisten.*)

*) Baader spricht hier von den herrschenden Doctrinen und er verstund hierunter nicht bloss die pantheistischen, sondern auch die deistischen. Zu der letzteren zählte er nicht bloss die Kantische, sondern auch trotz mancher Berührungspuncte die Jacobische Philosophie und sicher auch die Herbartische Inwiefern Herbart Gott im Glauben anerkennt, aber im Wissen verleugnet, unterliegt er einem ähnlichen Zwiespalt des Glaubens und Wissens wie Kant und Jacobi. Daher konnte sich sein Gottesglaube auch nur deistisch gestalten, inwiefern unter Deismus die Lehre oder hier der Glaube an Gott als zwar absolut geistiges, aber der Welt fernes und dem Menschen wenigstens im Wissen unerreichbares Wesen zu verstehen ist, nicht aber wahrhaft theistisch. Inwiefern Herbarts Metaphysik als Wissenschaft von Gott nichts weiss, konnte sie dem Geiste Baaders auch nur als eine nicht religiöse Philosophie erscheinen, subjectiv mochte Herbart welch immer für einen Grad von Achtung vor der Religion gehegt haben. Als monadologisches System konnte Herbarts Philosophie Baader nur als ein ähnliches Extrem der Lehre Schellings und Hegels gegenüber erscheinen, als das System des Leibniz jenem des Spinoza gegenüber gewesen war. Baader hat die Fundamente beider Denkweisen, der Spinozistisch-Schellingisch-Hegel'schen wie der Leibnizisch-Herbart'schen bis auf den Grund erschüttert. Schon im nächsten Bande dieses Werkes wird der Herausgeber die Beweise für diese Behauptung vorlegen können. Wir wollen sehen, ob H. Dr. Allihn alsdann nicht eingestehen wird, dass er, als er in s. Schr.: D. Grundübel d. wisschaftl u. sittl. Bildung in den gelehrten Anstalten des Preuss. Staates S. 95 Baader unter die Schellingianer oder Halbschellingianer als Pfleger einer besonderen Form des modernen Spinozismus einregistrirte, nichts von Baaders Lehre verstanden hatte. Dass Herbart selbst etwas mehr von Baader begriff, wiewohl nicht gerade viel, wird der Herausgeber gleichfalls im folgenden Bande zeigen. H.

Anmerkung des Herausgebers.

Bekanntlich hat A. Günther mit Berufung auf das: „Cogito, ergo sum“ des Cartesius und auf das: „Vivo, ergo sum“ des heil. Augustinus aufs neue das Selbstbewusstsein zum Ausgangspunct der Philosophie gemacht, es fragt sich nun, ob der Vorwurf Baaders an sich begründet ist und ob er namentlich auch Günthers Theorie trifft? Da es in der Natur des Selbstbewusstseins liegt, Anderes nicht wissen zu können, ohne sich zu wissen, so könnte man geneigt sein, Baader unrecht zu geben. Günther hat streng erwiesen, dass die Behauptung eines schlechthin unmittelbaren Wissens von Gott die Identität des menschlichen Geistes mit Gott voraussetzen würde. Er hat darum geglaubt, der Ansicht Jacobi's widersprechen zu müssen, wonach ein Beweis für das Dasein Gottes unmöglich ist, weil das Absolute als das Höchste nicht zugleich ein Niederes als Abzuleitendes sein könne. Günther behauptet nun weiter, Jacobi habe den Erkenntnissgrund mit dem Entstehungsgrund verwechselt, in Bezug auf das Absolute sei der Erkenntnissgrund nie der seiner Entstehung, sondern bloss ein Erkenntnissgrund für das Vorhandensein des Absoluten (Vorschule, I, 123—124, vergl. I, 121), und gegen Bonald und Baader sich wendend (ohne den Namen zu nennen) ruft er aus: „Bleibt mir aber auch vom Halse ihr Objectivisten als Traditionisten mit Davids Hirtentasche voll Steiner, aber ohne Kraft und Geschick sie zu schleudern; sonst würdet ihr zwischen formaler und realer Begründung den Unterschied zu machen wissen, und keineswegs den Versuch einer formalen Begründung von Seite der Creatur als Revolution verschreien, da diesen Na-

men nur die *reale* Begründung als Identificirung des Geistes mit Gott verschuldet." (Peregrins Gastmahl S. 293 und 387.) Jacobi und Baader würden dieser Polemik entgegengesetzt haben, dass der ganze Unterschied zwischen realer und formaler Begründung Gottes nur darin bestehe, dass der erste ein handgreiflicher Unsinn, die zweite ein weniger handgreiflicher Unsinn sei, dass der erste auch einem stumpfen Denken noch erkennbar sei, der zweite aber einen feineren Verstand zum Durchdringen erfordere. Der reale Begründungsversuch, dem der Widersinn an die Stirne geschrieben ist, bedarf gar keiner Widerlegung. Es handelt sich ganz allein um den formalen Begründungsversuch und die Frage muss so gestellt werden: ob nicht dem formalen Begründungsversuch, versteckterweise oder weniger auf der Hand liegend derselbe Widerspruch zum Grunde liege, der bei dem realen Begründungsversuche so evident in die Augen fällt? Der formale Begründungsversuch, würden die genannten Forscher sagen, lauft aber in der That auf denselben Widerspruch hinaus, der dem realen anhaftet, weil die formale Begründung ein reales Wesen — das Ich, den denkenden Geist und seine Gedanken und diese als der Erkenntniss der Wahrheit fähig — und also doch bereits die Wahrheit — voraussetzt und dasselbe also auch der Gewissheit von der Existenz Gottes voraussetzt, zwar allerdings nicht als Ursache Gottes, aber doch als Gewissheit von sich, die der Gewissheit von der Existenz Gottes gar nicht bedarf, sondern diese erst zur Folge hat. Wie aber kann man Gewissheit von der Realität eines Wesens haben, so lange man keine Gewissheit von der Realität Gottes hat, wie Gewissheit von der Realität eines Bedingten so lange keine vom Unbedingten? Wie kann man überhaupt etwas als bedingt erkennen so lange man nichts vom Unbedingten wüsste? Die Gewissheit von irgend einer Realität setzt die Gewissheit der Realität des Unbedingten voraus. Es widerspricht sich nicht bloss, eine Ursache Gottes ausser Gott zu suchen, es widerspricht sich auch, die letzte Ursache des Gedankens von Gott ausser Gott zu suchen. Folglich kann Gott auch für den Gedanken nichts Secundäres, sondern er muss das Primitive für ihn sein. Kann der Geist nicht die Ursache

des Gedankens von Gott sein, so kann die Gewissheit von der Realität des Geistes auch nicht der Gewissheit von der Realität Gottes vorausgehen. Verursacht Gott den Gedanken Gottes im menschlichen Geiste, so kann der Gedanke Gottes auch aus keinem andern Gedanken des Geistes hervorgehen. Günther beruft sich ganz vergeblich auf das: vivo, ergo sum oder cogito, ergo sum, denn die genannten Sätze des heil. Augustinus und des Cartesius beweisen gar nicht, dass das empirische Ich Substanz und Causalität sei, sie beweisen nur, dass das empirische Ich als Erscheinung ist, und Erscheinung deutet wohl auf ein Sein zurück. Ob das Ich Substanz und Causalität ist oder nicht und ob es als Substanz und Causalität sich diese Vorstellungen bildet, oder ob die Gedanken Thätigkeiten der organischen Materie des Leibes sind oder verschwindende Erscheinungsweisen eines absoluten Denkens oder einer absoluten Idee, oder einer von Gott mit den Fähigkeiten zur Entwickelung bis zum Denken geschaffenen Materie, ob das empirische Ich immer war oder nicht, ob es, wenn entstanden, doch immer sein wird oder nicht, ob es also ist oder nur Erscheinung eines Seins ist oder nicht, das geht ganz und gar nicht aus dem cogito, ergo sum hervor und wenn man ohne Weiteres die Substantialität des Geistes daraus erwiesen zu haben meint, so hat man ein solches Ergebniss nur erschlichen. Cartesius und Günther schwärzen in das cogito, ergo sum oder sum cogitans hinein: ergo sum substantia cogitans, ergo sum causans, ergo sum immortalis spiritus. Doch freilich die Art wie Günther vom Selbstbewusstsein ausgeht ist unschuldig genug. Dieses Selbstbewusstsein ist bereits prädestinirt in den Hafen des Gottesbewusstseins glücklich einzulaufen. Die möglichen Stürme auf der hohen See sind bereits im voraus beschworen und gebannt und der Compass ist im Innern richtig aufgestellt und wird genau und fleissig beobachtet. Was Wunder, dass das Schiff glücklich im Hafen anlangt? Was Wunder, dass Günther Euch aus seiner Deduction den Gott herausbringt, den er bereits in petto hatte, so weit er noch derselbe sein kann, da er vorher der unabgeleitete, ursprüngliche Gott war, jetzt aber der abgeleitete Gott geworden ist. Günther hütet sich wohl, sich auf die hohe See

des Zweifels zu wagen, sich dem logischen Enthusiasmus zu überlassen, der voraussetzungslos mit dem Ich beginnt und gleichgültig, was herauskomme, fortphilosophirt und das Ergebniss im Nothfall gegen Gott und Teufel und alle Welt bis zum letzten Athemzug vertheidigt. Günther weiss vielmehr schon im voraus, was sich ergeben wird, und so kann er freilich ohne Zittern und Beben ruhig seiner Gedankenentwickelung zusehen. Es ist ihm nur um ein philosophisches Kunststück zu thun. Günther thut nur so, als ob er im Anfang des Philosophirens noch nichts von Gott wisse, er sieht nur davon ab, dass er bereits von ihm weiss und ihn glaubt und er bildet sich und Anderen ein, dass er, wenn er auch nicht im voraus ihn glaubte und von ihm wüsste, doch durch Folgerungen vom Ich aus zum Wissen von ihm gelangen würde. Allein hätte er nicht schon das Gottesbewusstsein gehabt, so würde er es auch durch Schlüsse, durch einen Beweis von der Grundlage des von Gott absehenden, puren, putten Ich als Erscheinung aus nicht erreicht haben. Wie wenig Günther damit wirklich zu Stande kommt, ergibt sich schon daraus, dass er selbst (Vorschule z. sp. Th. I, 148) einräumt, dass aus der qualitativen Differenz zweier Wesen folge, dass ohne Einwirkung des Einen auf das Andere in keinem von beiden ein Wissen von dem andern fremden Sein entstehen könne. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob Günther damit nicht zuviel zugibt, aber er gibt also doch zu, dass der Mensch ohne Gott nichts von Gott wissen könnte, und zwar ohne die Gedanken gebende und weckende Einwirkung Gottes. Dann ist aber der ganze Streit zu Gunsten Jacobi's und Baaders schon entschieden. Denn dann konnte der Mensch nicht eher zum Gottesbewusstsein gelangen, als bis Gott ihm den Gedanken von sich verlieh, sich ihm offenbarte und alle Gedanken des Menschen konnten ihn nicht zum Gottesgedanken führen, wenn Gott ihm den Gedanken von sich nicht gab. Gab er ihn dem Menschen aber nicht gleich ursprünglich, so musste sich der Mensch auf Veranstaltung Gottes selbst so lange im gottverlassenen Zustande befinden, bis es Gott gefiel, sich ihm zu offenbaren, ihm den Gedanken seiner zu erwecken. Da solche Annahme aber dem

Verstande, wie der Heiligkeit Gottes widerstreitet, so muss angenommen werden, dass Gott dem Menschen mit dem Selbstbewusstsein zugleich das Bewusstsein Seiner gegeben hat, und nicht später. In den Erklärungen Jacobi's gegen die Möglichkeit und Gültigkeit von Beweisen für das Dasein Gottes ist mehr Wahrheit, Scharfsinn und Consequenz enthalten, als die meisten seiner Beurtheiler sich einbilden. Er erkannte, was schon Kant gezeigt hatte, dass alle die angeblichen Beweise Cirkelbeweise seien und das schon voraussetzten, was sie beweisen wollen. Er unterschied sich von seinen Gegnern nur dadurch, dass er mit Bewusstsein voraussetzte, was sie ohne es zu merken voraussetzten. „Alle Menschen, sagt er, nennen Etwas inwendig und im voraus Wahrheit, in deren Besitz sie noch nicht sind, wornach sie streben, und welches sie dennoch nicht voraussetzen können, ohne dass es ihnen auf irgend eine Weise gegenwärtig wäre. (Jacobi's Werke IV, XIX.)“ Niemals wird der wahren Wissenschaft Zweck und Absicht sein, Gott zu verlieren, sondern sie suchet ihn und will ihn finden, mit der ursprünglich menschlichen, vernünftigen, durch überirdischen Zug gebotenen Voraussetzung: das Wahre sei allein in Gott und bei Gott. (Ibid. XXVI.) „Jeder Mensch setzt kraft seiner Vernunft ein an sich Wahres, Gutes und Schönes nothwendig voraus und mit dieser Voraussetzung und durch sie wird er erst zum Menschen (Jacobi's Werke II, 20.). Die Vernunft ist das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objectiven Gültigkeit dieser Voraussetzung.“ (Ibid. S. 11.) Alles Verstandeswissen ist nach Jacobi ein Wissen aus zweiter Hand, welches ein Vernunftwissen als Wissen aus erster Hand voraussetzt. (Ibid. S. 4.) Hätte Jacobi nur auch festgehalten, dass dieses Vernunftwissen in That und Wahrheit auch ein Wissen ist und nicht ein blosses auf Gefühl beruhendes Glauben, ein Wissen, wodurch das vermittelte, das secundäre oder Verstandeswissen nicht überflüssig, sondern vielmehr erst möglich gemacht ist und in ihm seine Bestätigung, Ausbreitung und Vollendung erhalten muss! Günther hat allerdings erwiesen, dass, wie er sich ausdrückt, das Wissen um das eigene Sein nach dem

Grade der In- und Extensität Bedingung zum Verständnisse jedes anderen Seins (also auch des göttlichen) sei (Peregrins Gastmahl, S. 378) und er könnte sogar mit Recht gesagt haben, Bedingung jeder Art des Wissens von fremdem Sein; aber hiemit hat er nichts erwiesen, was Jacobi und Baader geleugnet oder nicht auch gewusst hätten. Denn selbst das sogenannte Sich-vergessen in einem Anderen, in einem Gedanken, in einem Gefühle, die Ekstase setzt wenigstens nach Baader das Bewusstsein voraus und hebt nur die Reflexion auf das Bewusstsein oder dessen Aufhebung in der niedrigeren Region, nicht aber das Bewusstsein selbst auf, und Jacobi würde dem gewiss nicht widersprochen haben. Nur wo Selbstsein und Persönlichkeit vorhanden ist, sagt Jacobi (Werke IV, XXI.), kann Vernunft (als geistiger Innewerdungssinn für das Uebersinnliche, Ewige und Unendliche) sich kund geben, und Baader sagt: Nur der sich selbst Erkennende (Wissende) erkennt (weiss) Anderes (also auch Göttliches) Vorlesungen über speculative Dogmatik II, 36—38. III, 34. IV, 16 ff.

Was aber Günther nicht erwiesen hat, ist, dass das Selbstbewusstsein zeitlich dem Gottesbewusstsein vorausgehe und vorausgehen müsse, dass das Selbstbewusstsein zuvor mit sich als Selbstbewusstsein fix und fertig sein müsse, ehe es, wenn auch nicht ohne Einwirkung Gottes zum Gottesbewusstsein, gelangen könne, dass es streng wissenschaftlich und logisch möglich sei, von dem als fix und fertig vorausgesetzten Selbstbewusstsein eine Brücke zum Wissen von Gott hinüber aufzuschlagen. Gibt Günther zu, dass das Selbstbewusstsein fix und fertig sein müsse, bevor es zum Gottesbewusstsein komme, so muss er auch zugeben, dass das Bewusstsein, da es sich sofort auch nach ihm factisch als bedingtes und beschränktes erkennt, sich als bedingt und beschränkt erkennen könne, ohne den Gedanken oder auch nur die Ahnung vom Unbedingten und Unbeschränkten zu haben; denn hätte es schon diese Ahnung oder diesen Gedanken, so wäre auch das Selbstbewusstsein, obgleich Bedingung, doch dem Gottesbewusstsein nicht vorausgegangen. Hat es aber nicht schon ursprünglich den Gedanken von dem Unbedingten und Unendlichen, so könnte

er ihm auch nachher oder später, auch nach Günther, doch nicht lediglich aus seiner endlichen Geistesthätigkeit entspringen, sondern Gott müsste durch Einwirkung auf ihn den Gedanken des Unendlichen in ihm erwecken oder ihn geben, wenn auch nicht ohne die Thätigkeit des Geistes dabei. Folglich wird der Mensch aus dem Kreise seiner Endlichkeit heraus nie zum Bewusstsein Gottes kommen, wenn nicht der Gedanke des Unendlichen schon ursprünglich im Bewusstsein des Menschen und zwar durch Gott selbst, wenn gleich nicht ohne Thätigkeit des Menschen, gegeben wäre. Wenn aber Günther den Menschen nach der Selbsterfassung seines Bewusstseins doch nicht ohne die Einwirkung Gottes zum Gottesbewusstsein gelangen zu lassen sich genöthigt sieht, warum soll es erst eines Zeitverlaufs bedürfen, bis es vom ersten zum zweiten kömmt? Gewiss nimmt Günther für das Bewusstsein des ersten Menschen einen solchen Zeitverlauf nicht an; dann aber wird er zugeben müssen, dass wenn der Mensch ursprünglich ohne sein Wollen (Belieben) zum Bewusstsein kam, derselbe auch ohne sein Wollen (Belieben) zum Gottesbewusstsein kommen musste. Konnte der Mensch sicher niemals Anderes wissen, ohne sich zu wissen, so ist es doch eben so gewiss, dass der Mensch sich nicht wissen kann, ohne Anderes zu wissen. Zeitlicherweise kann also keines dem anderen vorhergehen. In demselben Nu, in welchem der Mensch von sich oder sich weiss, in demselben Nu weiss er auch von Anderem und umgekehrt. Jedes von Beiden ist die Bedingung des Anderen, wenn gleich jedes diese Bedingung in anderer und eigenthümlicher Weise ist. Dass das Anderes Wissen nicht ohne Sichwissen gedacht werden kann, ist allerdings leichter einzusehen, als dass das Sichwissen nicht ohne Anderes Wissen gedacht werden kann. Allein das zweite ist doch so gewiss, als das erste. Denn würde ein Sichwissen ohne Anderes Wissen nicht das Wissen eines schlechthin isolirten Wesens sein? eines Wesens, dergleichen es in der Welt keines geben kann, da jedes wirkliche Wesen das nur ist, was es ist, in der Gesammtverkettung der Dinge, in seiner bestimmten Stellung zu allen anderen Dingen und Wesen, wenn auch nur der kleinste Theil dieser Wesen deutlich in das Bewusstsein des Ichs

fällt. Das Sichwissen ohne Anderes Wissen ist also eine unwahre Abstraction, ein Phantom. Das Sichwissen weiss aber das Unendliche nicht als sich oder in sich, sondern verschieden von sich, ausser und über sich, auf der Seite des Anderen, wovon es weiss. Es weiss also sich als Endliches oder Bedingtes im Unendlichen oder Unbedingten und folglich durch das Unendliche oder Unbedingte. Das Sichwissen ist also wohl die Bedingung des Sichwissens im Unendlichen und durch das Unendliche, aber nicht das Princip seines Sichwissens. Wüsste das Ich nicht sich, so könnte es auch das Unendliche nicht wissen, aber es weiss sich nicht unabhängig von seinem Sichwissen im Unendlichen. Nicht also ist das Ich der letzte Grund seines Sichwissens, denn es wüsste sich nicht, wenn es nicht durch das Unendliche dazu bestimmt und befähigt wäre, sich zu wissen, und ebenso wüsste es das Unendliche nicht, wenn es nicht vom Unendlichen selbst das Wissen vom Unendlichen empfinge, denn das Unendliche kann dem Ich nur durch das Unendliche gegeben werden, weil aus dem Endlichen als solchem auch im Wissen von ihm das Unendliche nicht entspringen kann. Sollte das Selbstbewusstsein Princip oder Ausgangspunct des sicheren Wissens und der Wissenschaft sein, so müsste es das Absolute selbst sein, denn nur das Absolute ist das Sicherste und Gewisseste, das schlechthin Gewisse, über welches hinaus es so wenig etwas Sichereres oder Gewisseres geben kann, als es über dasselbe hinaus kein Absoluteres geben kann. Wäre das Selbstbewusstsein für sich das Sicherste und Gewisseste, so könnte nicht im weiteren Verlaufe des Erkennens etwas Anderes noch gewisser und noch sicherer werden, das Selbstbewusstsein könnte nicht entthront werden zu Gunsten des Gottwissens, die unbedingte Wahrheit des Selbstbewusstseins könnte nicht „umschlagen“ in ein durch das Absolute bedingtes Wissen. (Siehe Euristheus und Herakles. Von A. Günther. Wien 1848. S. 306.)

Wenn es Leute gibt, die behaupten, sie wüssten vom Absoluten nichts, so ist die Frage, ob man ihnen trauen und glauben darf, sei es dass sie bewusst die Unwahrheit reden, sei es dass sie ihre eigenen Gedanken nicht verstehen, sei es dass sie bis

zum Zustande der Verwilderung entartet sind. Denn die Grade der Klarheit des Bewusstseins sind unendlich und es kann in einem Ich ein so geringer Grad vorhanden sein, dass der Gedanke des Unendlichen nur noch als dumpfe Ahnung vorhanden ist. In irgend einer Form ist der Gedanke des Unendlichen aber im Ich immer vorhanden, und verschwände der letzte Rest der Ahnung desselben, so müsste das Bewusstsein mit verschwinden. Baader erscheint Vielen hart und schroff, wenn er sagt: aller Atheismus ist Antitheismus oder wie dies Dschelaleddin Rumi (Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik von Tholuck S. 110) ausdrückt:

„All ihr Leugnen und ihr Zweifeln, Freunde, wisst!
Nur der Abglanz ihres schwarzen Herzens ist."

Es ist aber doch nur lautere Wahrheit, nur dass nicht aller Antitheismus sich als solcher in gleichem Grade bewusst ist. Der Antitheismus ist unzähliger Gestaltungen fähig. Oder will vielleicht Günther leugnen, dass das Heidenthum in allen seinen Gestalten unmittelbarer oder mittelbarer Abfall von der Uroffenbarung und somit vom Urtheismus ist? Gewiss nicht. Oder ist der Pantheismus und der Deismus aller Gestalten nicht ein Abfall vom geoffenbarten Theismus und insofern ein Antitheismus? Ja, wäre auch nach Günther überhaupt ein Atheismus unter den Menschen denkbar, wenn der Urmensch nicht von Gott abgefallen und das menschliche Geschlecht nicht in den Abfall mit hinein gezogen hätte? Kann Günther annehmen, dass der Urmensch im Paradiese sich sein Gottesbewusstsein durch sein Selbstbewusstsein (nicht vermittelt, sondern) begründet habe? Geht daraus nicht hervor, dass der Versuch einer Begründung des Wissens von Gott aus dem Selbstbewusstsein nur im gefallenen Zustande der Menschheit möglich ist, folglich eine ursprüngliche Bedeutung durchaus nicht haben kann und ebendarum, weil er keine ursprüngliche Bedeutung haben kann, somit im Wesen des Menschen nicht begründet ist, überhaupt keine wahrhafte Bedeutung und somit auch keine wissenschaftliche Berechtigung haben kann. Vergeblich sucht Merten (Grundriss der Metaphysik (Trier, 1847) S. 23—25) die Wahrheit des Selbstbewusstseins als Ausgangs-

punct der Philosophie auch dadurch zu stützen, dass schon der h. Augustinus dieselbe Einsicht gewonnen habe. Allerdings hat Augustinus in seinen Jugendschriften dem Selbstbewusstsein jene Stellung gegeben, mit seinem: vivo, ergo sum. Allein er hat ihn der Sache nach wieder zurückgenommen, wenn er später sagte: „Der vollkommenste Gedanke — der Gedanke an Gott — ist der gewisseste von allen, da keiner sich so bleibend unter allem Wechsel verhält, aber auch der wahrste von allen, da er sich mit der Fülle der Substantialität zunächst und inniger als alles Andere berührt.“ Siehe: die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte; von C. J. H. Windischmann. I, XXXII.

Gott beweiset sich selbst und beweiset sich uns, und bewiese er selbst sich nicht uns, so würde nichts ihn zu beweisen vermögen, weder das Ich, noch die Natur. Daher sind alle Beweise aus dem Wesen des Geistes und der Natur, aus der Existenz der Welt, der Zweckmässigkeit der Natur und der höheren Gesetzlichkeit in der Geschichte nur Rückweise auf Gott und Bestätigungen unseres unmittelbaren Wissens von ihm. Ein directer Beweis für das Dasein Gottes ist ein Widerspruch, nicht aber ebenso sind indirecte Beweise widersprechend oder unmöglich. Die Möglichkeit solcher Rückweise von Erfahrungsthatsachen aus hat Baader nie bestritten. Jedes Sandkörnlein, jedes Stäubchen weiset auf Gott zurück, weil es der Erklärung aus dem Unbedingten bedarf. Allein dennoch folgt oder entspringt die Idee Gottes nicht aus der Betrachtung der Existenz oder der Natur des Stäubchens und das letztere würde sie nicht im Bewusstsein erwecken, wenn sie nicht von wo anders her (von Gott selbst) erweckt wäre.

Bei aller aufrichtigen Anerkennung der grossen Verdienste Günthers kann doch nicht in Abrede gestellt werden, dass Baader auch hier wie in vielen anderen Puncten tiefer geblickt hat, als Günther.

XV.

Vorreden.

1. Zu den Beiträgen zur dynamischen Philosophie (1809).
2. Zum I. Bande der philos. Schriften und Aufsätze (1831).
3. Zum II. Bande der philos. Schriften und Aufsätze (1832).
4. Zur speculativen Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes (1835).

XV.

Vorreden.

1. Zu den Beiträgen zur dynamischen Philosophie (1809).
2. Zum I. Bande der philos. Schriften und Aufsätze (1831).
3. Zum II. Bande der philos. Schriften und Aufsätze (1832).
4. Zur speculativen Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes (1835).

1.

Vorrede

zu den Beiträgen zur dynamischen Philosophie im Gegensatze zur mechanischen.

Berlin, Realschulbuchhandlung 1809.

> **ΣΩΚ.** Ἄθρει δὴ περισκοπῶν, μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ· εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει. Πλατωνος Θεαιτητος 155. e.

Diese kleine Schrift ist nur für jene Leser bestimmt, welche an dem seit wenigen Jahren wieder neuerdings rege wordenen Streit des Mechanismus und Dynamismus (Organismus oder Chemismus), des Occidentalismus und des Orientalismus in der deutschen Philosophie darum Interesse genommen haben, weil sie, das Wesen dieses Streites und seine tiefe Bedeutung kennend, mit Recht entrüstet und empört sind gegen die dumme Gewalt und Pharaonische Herrschaft jenes Mechanismus, die derselbe in allen Fächern menschlichen Wissens und Thuns sich usurpirt hat, und selbst Beruf und Muth in sich fühlen, an diesem Kampfe um Tod und Leben Theil zu nehmen. Für andere als solche Leser ist aber diese Schrift freilich nicht, und wenn diese Anderen, obschon sie sich als Philosophen von Metier ausgeben, der petite santé ihres Verstandes sich bewusst, eine Schrift sogleich

wieder bei Seite legen werden, welche etwas auf die schwere Kost geht und worin manches — für sie — Mystische und Apokalyptische vorkömmt, eine Schrift, welche schon überdiess dadurch sich verdächtig macht, dass jene beliebte Gedehntheit, Leichtigkeit und Seichtigkeit des Vortrags ihr ganz mangelt, wobei also jene Leser ganz ausser die Klarheit ihres Wasserelementes geriethen; — so bin ich dieses herzlich zufrieden. Wie meine Absicht nie sein konnte, das zwar allerdings Verständige ihnen verständlich zu machen, so ist auch das Ignorirtbleiben von solchen Lesern nicht nur zu verschmerzen, sondern höchst wünschenswerth. Ob nun schon diese Schrift keineswegs eigentlich polemischer Art ist, noch sein will, so konnte ich doch nicht umhin mich in derselben bestimmt gegen jene zwei Obscurantenparteien zu erklären, welche zwar als Freunde des Lichtes und als Aufklärer passiren wollen, aber denn doch im Grunde um nichts besser und nur ungleich gefährlicher, als jene dritte Obscurantenpartei (die der Bigotten) sind, gegen welche dritte sie, obschon diese fast so gut als gar nicht mehr vorhanden ist, doch immer noch zu Felde ziehen zu müssen vorgeben. Von diesen Obscuranten will nun die eine Partei, welche es mit dem Guten herzlich gut zu meinen vorgibt, dieses Gute eben durch dasselbe Nicht-wissen oder dieselbe Unwissenheit fördern und schützen, wodurch die andere Partei das Aufkommen dieses Guten gehindert und gehemmt wissen will. Ersteren ist alles Wissen über die fünf Thiersinne hinaus ein Gräuel, Letzteren Unsinn und Thorheit, obschon Feinde unter sich, sind doch beide auch Feinde des Lichtes, und insofern das Böse mit der Finsterniss im ewigen Bunde steht, fördern sie auch beide dieses Böse und Schlechte. — Uebrigens hat jede dieser zwei Obscurantenparteien ihr eigenes Argumentum ad Hominem, wodurch es sich Anhänger schafft und erhält. Die erste Partei nämlich fröhnt vorzüglich der geistigen Trägheit, die letztere vorzüglich dem sogenannten freien Lebensgenuss — ein allerdings schönes, aber nicht so leichtes Ziel, falls man darunter das rein menschliche, und nicht ein poetisirtes und selbst corrumpirtes Viehleben verstünde, bei welcher Aufklärung einem die jenes Pariser Haarkräuslers

kurz vor der französischen Revolution beifällt, der einem Pariser Philosophen sagte: „Sehen Sie mein Herr! ich bin zwar nur ein dummer Geselle, aber ich habe darum doch nicht mehr Religion, und bin nicht weniger liederlich als ein Anderer!" —

Ob endlich schon diese Schrift vorzüglich nur die Naturkunde zum Gegenstande hat, so wünschte ich doch, dass deutsche Theologen auf den in derselben mehrmal angedeuteten Gegensatz zwischen dynamischer Religion und mechanischer (oder Superstition) aufmerksam gemacht würden, und dass sie diesen Gegensatz weiter durchführten. *)

München den 15. März 1809.

*) Der Herausgeber hat bereits in seiner ersten Ausgabe der Kleinen Schriften Baaders (S. XX—XXI) nachgewiesen, dass B. nie und zu keiner Zeit irgend einer Form des Pantheismus, also auch dem Pantheismus Schellings nicht, gehuldigt habe, dass er aber auch in der Verkündigung und Vertheidigung des Dynamismus der Naturphilosophie, jeder Art der Atomistik und Corpuscularphilosophie gegenüber, Schelling um viele Jahre zuvorgekommen war, da er schon im J. 1786 in seiner frühesten Druckschrift: Vom Wärmestoff (Wien und Leipzig, Krauss) seinen Dynamismus angedeutet, ausdrücklich und nachdrücklich aber im J. 1792 in seiner Abhandlung: »Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit« gegen die Atomistik mit tiefgedachten Gründen sich erklärt hatte. Aus der ersten Schrift vergleiche man besonders: Einleitung VI, S. 13—14, 16, 31, 33 -34, 39, 51, 52, 92, 213, 236, 284, 285—286. Ueber den Werth und die Bedeutung dieser Schrift im Verhältniss zu den späteren Leistungen Baaders wird das Nöthige in der Einleitung zu dem III. Bande dieser Gesammtausgabe gesagt werden. In Rücksicht der Abhandlung über Festigkeit und Flüssigkeit vergleiche man die zweite Ausgabe der kleinen Schriften Baaders S. 51—70. H.

2.

Vorrede

zum ersten Bande der philosophischen Schriften und Aufsätze.

Vom Verf. gesammelt und neu durchgesehen. (Münster, Theissing 1831.)

> **Ich habe keine neue Lehre, sondern nur die alte, welche in der Bibel und im Reiche der Natur zu finden ist.**
> **J. Böhme, Schutzrede wider Georg Richter.**

Auf wiederholte Aufforderung übergebe ich hiemit denjenigen Lesern, welche zur Speculation Talent und Beruf haben, — ein Talent und ein Beruf, welche übrigens gerade in dem Maasse nicht gemein sind, in dem sie, gleichwie das Talent und der Beruf mitzuregieren, in unsern Zeiten für gemein gehalten werden, — den ersten Band meiner früheren, meist vergriffenen philosophischen Schriften, welchem bald ein zweiter Band folgen wird. Der sachkundige Leser wird sich aus diesen meinen frühesten Schriften überzeugen, dass auch in ihnen wie in den späteren nur die éine Ueberzeugung sich ausspricht von der Verwerflichkeit und Schlechtigkeit jenes Supranaturalismus oder Spiritualismus, mit welchem man nicht etwa erst seit des Cartes die Religionsdoctrinen gegen einen eben so schlechten Naturalismus vertheidigte und noch jetzt vertheidigt. Womit aber die berufenen Lehrer, anstatt den Menschen über Religion und Natur das Verständniss zu eröffnen, und sie in beiden klar sehen zu machen,

sie nur immer tiefer in Mystificationen über beide einführen und verführen. Eine Verführung und Verwirrung, welche übrigens mit der Verwirrung der religiösen und bürgerlichen Societät unserer Zeit enger zusammenhängt, als man meint. Sachkundige Leser werden sich aber auch aus diesen meinen Schriften überzeugen, dass die von mir eingeschlagene Weise, über Natur und Geist zu philosophiren, zwar an jene der ältern und ältesten Naturweisen erinnert, dass sie sich aber zu sehr von der sogenannten neuen deutschen Naturphilosophie unterscheidet, um jenes Missverständniss und Unverständniss zu entschuldigen, welches erstere mit letzterer oft genug vermengte.*)

Schwabing bei München den 15. August 1830.

*) Nicht bloss hatte Baader seinen naturphilosophischen Dynamismus nicht erst von Schelling empfangen, sondern derselbe ruhte bei unserem Tiefdenker auch auf einer wesentlich verschiedenen (theistischen) Weltanschauung überhaupt und zunächst auf dem Grunde einer religiösen Naturphilosophie, von deren Tiefen Schelling in jener Epoche seines Philosophirens keine Ahnung hatte, und in die er auch späterhin nicht weit genug eingedrungen ist. Nachdem Baader lange Zeit zugesehen hatte, wie die gelehrte Welt die tiefgreifenden Trennungspuncte seiner Naturphilosophie mit jener Schellings nicht von den Berührungspuncten zu unterscheiden wusste, gab er in der obigen Stelle der hierhergesetzten Vorrede eine ganz bestimmte und unzweideutige Erklärung ab. Dies hinderte aber unsere „gründlichen" Geschichtschreiber der Philosophie nicht, nach wie vor unseren Denker unter die Zahl der Schellingianer einzuregistriren und glücklich unterzubringen. Man vergleiche in dieser Rücksicht nur die Aeusserungen von Krug, E. Reinhold, Michelet, Hagenbach, Rosenkranz, Neudecker u. A., indess allerdings Andere, wie J. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Kreuzhage, Marheineke, Varnhagen von Ense, Biedermann, Sengler richtiger urtheilten. Am richtigsten könnte Schelling selbst über Baaders Verhältniss zu ihm Aufklärung geben. Worüber sich aber auch Schelling dabei gegen Baader beklagen möchte, nie wird es ihm diesen von ihm hochgestellten Denker unter seine Schüler, wären es auch die bedeutendsten, zu zählen einfallen, so wie er ihn in seinen Schriften bei jeder Gelegenheit als einen ebenbürtigen Geist von unabhängiger Richtung auszeichnete und deutlich genug zu erkennen gibt, dass dessen geniale Ideen einen nicht unbedeutenden Einfluss auf sein Philosophiren geübt haben. Das Nähere dieses ewig denkwürdigen Verhältnisses zweier der genialsten Denker Deutschlands und der Welt möge man aus des Herausgebers grösserer Vorrede zur zweiten Ausgabe der kleinen Schriften Baaders ersehen. H.

3.

Vorrede

zum zweiten Bande der philosophischen Schriften und Aufsätze.

Vom Verf. gesammelt und neu durchgesehen. (Münster, Theissing 1832.)

> **Es genügt nicht, das Kleinod der Erkenntniss zu bewahren oder im Besitz des Schlüssels desselben zu sein; sondern man muss wirklich mit diesem Schlüssel das Verschlossene aufschliessen und das Verborgene offenbaren.**

Indem ich hiemit den zweiten Band meiner kleinern philosophischen Schriften und Aufsätze dem Publicum übergebe, gebe ich sie freilich für nicht mehr noch minder, als für Studien, welche studirt sein wollen, und die Gabe, welche ich hiemit dem Forscher bringe, ist, sie mag nun so klein sein als sie wolle, doch zugleich eine Aufgabe für ihn, sein eigenes speculatives Talent hieran zu üben und zu fördern. Zu diesem Behufe muss er sich aber freilich auf denselben Standpunct stellen, den ich mir zwischen der vorherrschenden Menge der Angreifer und Vertheidiger der Religion gewählt habe, welche beide, wie die gleichnamigen Pole, sich nur darum so sehr von einander abstossen, weil sie im Grunde, nämlich in dem Unverständnisse der Religionslehren einig und einverstanden sind, nur dass die Einen diese Lehren für unverständig, die Anderen für unverständlich halten und ausgeben. Für Pietisten wie für Rationalisten im engern Sinne dieser Benennungen, deren Scheue vor Mystik, d. i. vor den

Tiefen der Erkenntniss, doch bei beiden auf Vornehmthuerei und Bettelstolz beruht, ist also diese Schrift freilich nicht; aber auch nicht für jene Philosophen, welche, wie sie uns sagen, ihr System abgeschlossen und sich in demselben (als in ihrer Burg und maison de force) verschlossen haben; deren bornirtes Concept zu verrücken ich mir seit vielen Jahren besonders angelegen sein liess, selbst auf die Gefahr hin, dass sie mich, den sie Verrückenden, selber für verrückt, d. h. in ihrer Centsprache für einen Mysticus, wenigst für unsystematisch und also für unklar halten oder ausgeben würden, womit sie sich denn freilich das Unbequeme des ernsten Eingehens in meine Erinnerungen ersparten. Nun kömmt man allerdings wohlfeilen Kaufes zu solch' einer Klarheit, falls man, wie diese Systemmacher zu thun pflegen, die Fülle dagegen aufgibt, oder falls man, des wachsthümlichen, immer jugendlich forttreibenden Princips des nie alternden Geistes verlustig, nur noch mehr in die Breite sich ergiesst, wo nicht ganz erstarrt; oder endlich, falls man auch das Systematische darein setzt, dass man in éinem ganzen Buche nur éinen Gedanken breit schlägt und aufbläst, ohne dass dieser Gedanke sich doch hiebei innerlich, wie man zwar vorgibt, in demselben Verhältnisse verdichtet*); wo sodann freilich auch der bornirteste Hörer oder Leser am Ende diesen éinen und alleinigen Gedanken wegbringt und hier-

*) Im Gegentheil immer mehr verdünnt, oder dem Nichts zugeht, aus welchem dieser Gedanke entstand. Denn wie Hegel und (vor ihm) Tauler sagen, so ist (aus dem Standpuncte der Immanenz betrachtet) der Ausgang (Process) zugleich der Eingang (Regress) in seinen Grund. Womit aber, um es hier nur gelegentlich zu bemerken, Hegel sich selber widerlegt, indem, falls der (productive) Gedanke, wie er will, vom Nichts oder dem Leeren der Speculation ausginge oder anfinge, derselbe auch wieder in sein Nichts zurückginge. Nun ist es aber eben die Unseligkeit oder die Verdammniss eines Geistes, dass er, immer nur aus seinem Nichts (Vernichtung als 0) in den Widerspruch, Kampf oder Zwietracht (+ —) auffahrend zugleich immer wieder in sein Nichts zurückstürzen muss, denn hier geht aus dem Eingang in den Grund der Geist der Zwietracht aus, wogegen der selige (integre) Geist immer aus seiner Fülle in die Eintracht seiner Ausbreitung ausgeht, aus dieser immer in jene Fülle zugleich zurück- oder eingeht. Gratus in otio labor. (Vergl. Hegels Werke III, 64 &c. VII, 2 &c. §. 554. H.)

über sich und seinem Lehrer gratulirt. Was übrigens noch den Vorwurf des Unsystematischen betrifft, so gebe ich zu bedenken, erstens, dass, wie Gruppe in seinem Antäus*) bemerkt, der die Köpfe aufklärende Geist die Eigenschaft hat, gerade dann schal zu werden, wenn man ihn auf Flaschen abzieht; zweitens, dass selbst ein an sich standhaftes Licht doch öfter einem Auge, welches demselben nicht Stand zu halten vermag, nur blitzend erscheint, und dass endlich drittens auch die Blitze nothwendig sind, indem man ohne deren, wenn auch nicht immer willkommene, Hilfe oft nicht wüsste, dass man sich im Finstern befindet und folglich des Lichtes bedarf.

Sowohl der Wunsch mehrerer literarischer Freunde, die zwei im ersten Bande dieser Schriften sich befindenden französisch geschriebenen Aufsätze (über die Eucharistie und über den Begriff der Zeit) in deutscher Sprache zu besitzen, als auch mein in diesem ersten Bande gegebenes Versprechen, die erste dieser zwei Abhandlungen fortzusetzen, — haben mich bestimmt, beide als eigene Schrift oder als Beilage zum ersten Band, ins Deutsche übersetzt und mit vielen Zusätzen und Anmerkungen versehen, gleich nach Erscheinung dieses zweiten Bandes in derselben Verlagshandlung erscheinen zu lassen**).

Da ich, dieses schreibend, durch die Güte des Herrn C. Fr. Göschel seine neueste Schrift: „Monismus des Gedankens“***) erhalte, in welcher derselbe die Hegel'schen Philo-

*) Antaeus, ein Briefwechsel über speculative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache. Berlin, Nauck 1831.

**) Von der hier berührten Beilage erschien nur ėin Heft, welches aber die versprochenen Uebersetzungen nicht enthielt. Sie waren jedoch allerdings damals und zwar auf Veranlassung des Herausgebers von dessen Schwester Therese entworfen und von Baader durchgesehen und nach einigen Verbesserungen gebilligt worden. Man wird sie im VII. Bande der Gesammtausgabe finden. Vergl. Fr. Baaders Kleine Schriften. Zweite bedeutend vermehrte Ausgabe. Leipzig, Bethmann, 1850. S. 71—83 und S. 90—111. H.

***) Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters, von C. Fr. Göschel (Naumburg, Zim-

sopheme gegen die freilich nicht ins Schwarze treffenden Angriffe des Hrn. Prof. Weisse vertheidigt, so benutzte ich diese Gelegenheit, mich gleichfalls über jene Philosopheme auszusprechen, und zwar besonders über ein Central-Philosophem Hegels, nämlich über seinen Begriff der Vermittelung. Denn bekanntlich nahm Hegel (mit den Naturphilosophen) sowohl den christlichen Begriff der Dreieinigkeit, als jenen der Vermittelung in seine Philosophie auf, obschon beide in letzterer keineswegs dasselbe sind, was sie im Christenthume sind; welches in Betreff des Begriffs der Dreieinigkeit bereits Gruppe hinreichend nachgewiesen hat, obschon auf eine Weise, welche die Hauptsache in suspenso und gleichsam im Blauen lässt. Wenn Göschel in der angef. Schrift S. 7 sagt: „dass die Vernunft unablässig nach Einheit strebe“, so müsste man doch vorerst jene Zwei- und Vieldeutigkeit aufheben, in welcher noch jetzt das Wort: „Dualismus“ bei den Philosophen genommen wird, indem sie hierunter bald das zugleich Ingefasst- und Ausgebreitetsein Gottes in und für sich selber, und so auch jedes endlichen Geistes verstehen, bald den Unterschied Gottes vom Geschöpf, bald endlich eine besondere Weise dieses Unterschiedes, nämlich das Zerwürfniss des Geschöpfes mit Gott und seine eigene Nichtintegrität oder innere Zwietracht. Als Beispiel der ersten dieser drei Vermengungen der Bedeutung des Wortes: Dualismus, muss ich selbst eine Stelle in Gruppe's Antäus rügen, in welcher dem Spinoza es zum Vorwurf gemacht wird: „dass er die Schwierigkeit einer Verbindung und eines Verkehrs zwischen der materiellen und geistigen Welt damit lösen wolle, dass er die Lösung dieses Widerspruchs in Gott selber setze, welcher somit die doppelte Rolle übernehmen müsse, zugleich ein einfaches und ein ausgedehntes Wesen zu sein.“ — Wogegen ich bemerke, dass, falls Gott für sich selber nicht wirklich zugleich einfach und ausgebreitet, Centrum und Peripherie wäre, derselbe auch kein ganzer Gott sein würde, und

mermann 1832). — Ueber den gegenwärtigen Standpunct der philosoph. Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels. Von C. H. Weisse. Leipzig bei Barth 1829. H.

dass folglich der Irrthum Spinoza's nur darin besteht, dass er seinen Gott gleich einem Centauren aus zweien nicht gleichen oder nicht einwesigen Bestandtheilen zusammensetzt, nämlich dessen Centrum als schöpferisch, dessen Peripherie als Geschöpf nimmt*). Versteht man nun aber mit dem Worte: „Dualismus" die Relation oder das Verhalten des Geschöpfes zum Schöpfer, so heisst der Satz: „die Vernunft will Einheit", freilich nur: sie will weder die (deistische) Trennung beider, noch ihre (pantheistische) Vereinerleiung. Nun wäre es aber allerdings ein schlechter, ja arger Dualismus, falls man das Sein (hier als creätürliches gefasst) als ein absolutes Jenseits des dasselbe producirenden schöpferischen Gedankens vorstellen wollte, so dass Gott ewig nicht Sich, sondern nur Anderes (die verwesliche Materie) dächte, somit entweder nimmer, oder wenigst nur mit Hilfe der letztern zu sich selber käme. Es beweiset allerdings nicht für die gerühmten Fortschritte in der Philosophie, wenn diese, wie verlautet, selbst hierüber noch nicht im Klaren ist. Denn dass Gott ist, und dass die Geschöpfe sind, braucht man von den Philosophen nicht zu lernen, sondern es fragt sich hier nur um das Wie dieses Seins beider: wesswegen eine Philosophie, welche uns das Sein Gottes durch das Nichtsein des Geschöpfes begreiflich machen wollte, sich eben so unnütz machen würde, als jene, welche umgekehrt das Sein des Geschöpfes durch das Nichtsein Gottes erweisen wollte. — Jeder solcher dualistischen Zerreissung steht nun freilich die Lehre der Immanenz entgegen, welche indess weder ein Hinzukommen eines Anderen, noch ein Hinwegkommen (als itio in partes) gestattet, und nur aus diesem Standpuncte der Immanenz muss Hegel's Begriff eines objectiven Gedankens gefasst

*) Eth. I, def. VI: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. — Propos. XIV: Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. — Propos. XVIII: Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. — Eth. II. prop. I: Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. — Propos. II: Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Spinozae opera edit. Paulus II, 35, 46, 54, 78 u. 79. H.

werden, welcher, wie ich mich überzeugt halte, über sein System hinausführt. Wie nämlich das Geschöpf beständig und trotz aller seiner Verirrungen und Abweichungen doch in der Macht des Schöpfers bleibt, so bleibt der Gedanke des geschöpflichen Geistes immer in der Macht des schöpferischen Gedankens, und Hegel wollte also hier, für die Bewegung der Geister, nur denselben grossen Gedanken aussprechen, welchen Newton für die Bewegung aller Gestirne aussprach. Gleichwie nämlich alle Gestirne sich nur auf einmal (gleichsam in solidum) bewegen, weil alle ihre einzelnen Bewegungen in éiner universellen befasst sind und bleiben, so wird durch Hegel's Behauptung dasselbe von den Intelligenzen und deren Denken gesagt, dass sie nämlich alle nur zugleich denken, wenn schon hiemit freilich die verschiedene Weise dieser Immanenz des Einzelnen in dem Einen so wenig bestimmt ist, als wenig Newton durch seine Behauptung des Befasstseins aller Bewegungen der Gestirne in éiner Central- oder Universalbewegung die Weise der Immanenz der Einzelbewegungen in der Universalbewegung bestimmt hatte *). So z. B. ist die Ein- und Durchdringung oder die Nichteindringung des Gedankens in der Coordination zwar wechselseitig, nicht aber in der Subordination, welche letztere indess Hegel nicht zuzugeben scheint. Eben nämlich, weil Gott mich denkend mein Denken durchdringt, und ich mich durch Ihn gedacht finde (cogito, quia cogitor), ist Gottes Gedanke meinem Gedanken uneindringbar,

*) Wenn man schon allgemein von Newton's Gravitations- und Attractions-System spricht, so bemerkt man doch nicht, dass das Wahre in Newtons Gedanken lediglich in dieser Einheit (Continuität) aller Gestirnstellungen und Bewegungen besteht, nicht aber darin, dass alle Gestirne beständig zu- und ineinander zu fallen die Neigung hätten, durch welche letztere Vorstellung man für eine abstract und dualistisch jenem Falltrieb entgegengesetzte Repulsion der Sterne sich die Möglichkeit einer Auskunftgebung benahm. (Vergl. Hegels Werke VII, A, 97, 93—104. H.) Uebrigens unterscheidet man auch nicht in der Lehre der Immanenz zwischen der einem Geschöpf als primitive Location gegebenen Inexistenzweise in Gott, und der ihm aufgegebenen Fixation in derselben; so wie man über die Verschiedenheit dieser Inexistenzweisen so wenig klar ist, als über die ihr entsprechende Verschiedenheit der Hervorgangsweisen aus Gott.

wogegen ein Wesen unter mir von mir als dem dasselbe Denkenden durchdrungen wird, ich aber nicht von ihm. Im ersten Sinne sagt auch die Schrift: „dass Gott in einem dem Geschöpfe uneindringbaren Lichte wohne," womit aber nicht gesagt sein will, dass Er für sich im Finstern wohne. Macht man aber diesen Unterschied des Erkennens und Erkanntseins nicht, so kann man freilich, wie ich anderwärts bemerkt habe, auch zwischen Stupor und Admiratio nicht unterscheiden.

Was nun jene oben gerügte pantheistische Vereinerleiung Gottes und des Geschöpfes betrifft*), so wäre es freilich eine grundfalsche, aller Religion widerstreitende Behauptung, falls man sagen wollte, dass Gott (der Weltgeist, wie ihn Hegel (Werke VIII, 433. H.) entgegen der Schriftsprache nennt) erst durch das Geschöpf sich Inhalt gebe, und dass der Allesbestimmende nur erst durch den Schöpfungsact sich selber bestimme, erfülle, d. h. verwirkliche, aus Etwas, was nicht Gott ist, sich zum wirklichen Gott machend. Eben so falsch wäre ferner die Behauptung, dass Gott, nicht, wie die Religion lehrt, sein Geschöpf zu und in sich vollendend und verklärend erhebe, sondern dass er, aus ihm erst zu sich selber kommend, dasselbe wo nicht als Saturnus aufspeisen, so doch wenigst seiner radicalen Schlechtigkeit und Nichtintegrirbarkeit wegen, fallen lassen müsse. So wie es endlich nicht minder irrig wäre, die freie, so zu sagen künstlerische Production des Geschöpfes als des Gleichnisses und Abbildes (welches sohin mit dem Urbilde nicht zu vermengen ist) d. i. als Poësis, als Erfindung und freie Projection der schöpferischen Liebe nicht zu erkennen, und dieselbe mit einer unfreien, dunkeln, durch Noth und Bedürfniss hervorgetriebenen Production zu ver-

*) Wenn man mit Recht denjenigen einen Pantheisten nennt, welcher alles, was zwar Gottes ist, nicht aber Gott selber ist, doch für Gott nimmt, und Gott heisst; so kann man Hegeln, insofern er die Natur als Creatur durch Entäusserung Gottes entstehen lässt, freilich nicht des Pantheismus beschuldigen; dessenungeachtet müsste man aber seinen Monismus des Gedankens für pantheistisch erklären, falls dabei der objective Gedanke, welcher Gott selber ist, mit dem Denken des geschöpflichen Geistes vermengt würde.

mengen. Alle diese Philosopheme wären in den gemeinsamen Irrthum verstrickt, dass sie meinen, mit Gott aufhören und beschliessen zu können, ohne doch mit Ihm, sondern vielmehr mit etwas, was nicht Gott ist, anzufangen.

Göschel bemerkt S. 53 in Hegels Sinn, dass der suchende Geist zwar das Gesuchte (oder Zufindende) selber sei, und das in sich habe, was er ausser sich suche, es aber nicht für sich gewinne (finde oder empfinde), falls er nicht als suchend (thuend oder wirkend) aus sich gehe, hiemit aber, als sich entäussernd, vorerst ein Anderes setze, d. h. Leib anziehe. Vorerst muss ich nun hierüber bemerken, dass dieses Sichfinden durch oder mittelst des Sichsuchens eigentlich doch nur vom absoluten Geist (Gott) gemeint sein kann, weil das Geschöpf eben nur wenn und insofern es nicht sich, sondern Gott sucht, sich doch wahrhaft (d. i. in Gott) findet. „Quaerite regnum coelorum et caetera adjicientur vobis." Was aber schon in jeder Liebe der Fall ist. Ferner bemerke ich, dass, wenn man hiebei, wie billig, den endlichen Geist im Sinne hat, man nur uneigentlich sagen kann, dass er nur sich suchend und hiemit entäussernd sich negirt, indem sein Suchen, insofern es absolut von ihm selber ausgeht, doch seine eigene Position wenigst bezweckt; so dass also eine Selbstaufgabe im Suchen und Wirken nur insofern hier gedacht werden kann, insofern der endliche Geist nicht sich sucht, somit in seinem Suchen und Wirken nicht von sich ausgeht, sondern ein ihm gegebenes, oder von ihm anerkannt ihm aufgegebenes Suchen und Wirken nur fortsetzt, gleichwie derselbe hiemit, sich findend, nicht etwa bloss in sich durch Aufhebung des Gesetzten zurückkehrt, sondern dieses Sichfinden als ein Sichgegebensein von jenem anerkennt, den er suchte, oder für den er, in dessen Namen er, wie die Schrift sagt, wirkte und ausging. — Wenn übrigens Hegel durch die Bezeichnung dieser Wechselseitigkeit des Suchens und Findens, des Ausgangs und Eingangs, des Wirkens und Empfangens oder Geniessens allerdings auf das tiefste Geheimniss des Lebens hinweiset, so ist es mir auffallend, dass er hiebei seines Vorgängers, des Jac. Böhme, nicht erwähnt, welcher diesen Ausgang oder dieses Sichentäussern

geradezu als Ekstasis und als Anschauung selber fasste, (nämlich als intuitio non-concepta und non-distincta) und zwar in Gott als architectonisches Schauen, so wie derselbe den Eingang als Sichfinden oder Empfinden fasste *).

Aber auch Gruppe, behaupte ich, hat uns in seiner angeführten Schrift einen bedeutenden Schritt tiefer in das Verständniss dieses Geheimnisses geführt, wobei ich mich freilich auf diese Schrift selber berufen muss, hier nur Einiges als Beleg meiner Behauptung bemerkend. Wenn nämlich das wahrhafte Speculiren ein Forschen, somit ein Suchen **) ist, wenn ferner das Suchen als Thun ein Fragen, nämlich ein in den Gefragten Eingehen ist, wie man denn mit Recht, wie Gruppe mit Baco bemerkt, jeden Versuch in der Physik eine Frage an die Natur nennt; so ergeben sich für das Wesen jenes Forschens als Suchens sofort vier Folgerungen: 1) der Fragende, Suchende, Wirkende wird zwar der Hörende, Findende, Geniessende, aber

*) Die Wortableitungen: Speculiren von speculum, admirer von miroir als Aufgang der Wunder, so wie die Bedeutungen der Worte: consideratio, contemplatio erläutern J. Böhme's Begriff vom Anschauen und vom Gestirn, als in welchem die Wunder offen stehen oder aufgehen. (J. Böhme Gnadenwahl c. 1, 5 u. 6. — Von den drei Princip. göttl. Wesens, c. 14, 86—89. — Von der Menschwerdung J. Christi II, 2, 1—6, und 3, 1—5. Von göttl. Beschaulichkeit c. 3, 1—10. — Myst. magn. c. 1 u. 2. — Von Christi Testamenten I, 1, 2—6. — Sechs Puncte c. 1. H.)

**) Gruppe will dieses zwar nicht gelten lassen und meint, alles Speculiren sei Trug und Lug. Er hat indess hiebei doch nur die völlig leer gewordene Speculation im Sinne, und er spricht selber „von genialen Gedanken, durch welche ein Physiker in einem grossen Augenblicke angeregt wird, welche Anregung eine neue Weltansicht schaffe" u. s. f. — Aber Gruppe bemerkt nicht, was doch des Bemerkens werth ist, dass es weder am bloss äusseren (empirischen), noch am bloss inneren Suchen und Forschen oder Versuchen (Experimentiren) genügt, und dass beide nur zugleich das verlangte Resultat als Antwort geben. Denn durch den bloss äusseren Versuch gewinnt man nicht jene Gewissheit (divina necessitas) des Erkennens, durch welche Dieses Wissen oder Wissenschaft wird, und die Empirie ist in dieser Hinsicht eben so abstract, als die Speculation. Denn wenn man schon auf den Feuerstein schlagen muss, falls er Feuer geben soll, so soll man doch hieraus nicht mit Locke und den Empirikern den Schluss ziehen wollen, dass man das Feuer in ihn hineinschlage, da man es doch vielmehr offenbar herausschlägt.

sicher nicht damit, dass er sich lediglich inner seiner Frage hält, in diese sich zurückzieht oder verschliesst, um inner ihr bleibend lediglich von ihr selber die Antwort zu erhalten, wie doch Hegel behauptet, wenn er sagt, dass der abstracte, leere Gedanke sich selber erfülle*), wobei zwischen dem objectiven Gedanken und dem subjectiven jener Unterschied von Hegel nicht gemacht wird, der hätte gemacht werden sollen, und wäre es auch nur um das Missverständniss zu vermeiden, als ob hier behauptet würde, dass die Leerung eines Sackes der Anfang seiner Erfüllung sei, wenn schon die analoge Behauptung für das subjective Thun und Nichtthun seine Richtigkeit hat. 2) Die Relation des Suchens und Findens ändert sich, je nachdem sich die Relation des Fragenden und Antwortenden ändert. Ist nämlich der Gefragte über mir, so kann meine Frage nur Bitte (interrogatio) sein, und die Frage als Suchen und Forschen kann und soll ursprünglich nicht mein Selbstgemächte, meine Erfindung sein, sondern sie müssen mir gegeben (aufgegeben) sein. Ist aber der Gefragte unter mir, so ist meine Frage an ihn ein Befehl (necessitatio) in demselben Sinne, in welchem der Richter einen Zeugen aufruft, und so wie dieses von Rechtswegen im physicalischen Experiment geschieht**). 3) Wie der Leib falschsüchtig werden kann und mit krankhaften Suchten behaftet, so kann auch der Geist als forschend falschsüchtig werden, und es kann dann nicht von Befriedigung seiner Suchten und Lüste, sondern nur von seiner Befreiung von ihnen die Rede sein. 4) Endlich geht jede Frage,

*) Göschel bringt zwar zur Erläuterung dieser Hegel'schen Behauptung das Wachsthum aus dem Samen vor, bemerkt aber nicht, dass aus dem in's Vacuum gebrachten oder sich selbst überlassenen Samen Nichts wird. — Vergl. ib. S. 29, 30.

**) Nur in diesem Sinne sagt die Schrift, dass der Mensch Gott nicht versuchen soll, wogegen sie ihm das Gottsuchen (nicht das Gottsein oder Gottwerden) zur Pflicht macht. »Wer Gott finden will, sagt Paulus, muss glauben, dass er sei, und dass Er dem Ihn Suchenden ein Belohner sei.« Das Glauben als Suchen ist nämlich schon ein (aufgegebenes) Thun und Wirken, und diese Thätigkeit des Glaubens (der Glaubenskampf) zeigt sich besonders in seinem Ausharren, falls dem Suchen das Finden (der Lohn) nicht sofort entspricht. Hiemit fällt aber der ganze Streit über Glauben und Wirken in sein Nichts zurück.

wie Gruppe bemerkt, von einer Voraussetzung oder Hypothese aus, deren Werth und Dienst als Mittel (Werkzeug oder Apparat des Versuchs) der Fragende weder überschätzen, noch unterschätzen soll. Ich kann nun in Betreff des vielen Treffenden und Neuen, was Gruppe in diesem Bezug von der Sprache, ihrer nothwendigen Abstraction, und von dem täuschenden (vexirenden) Einfluss der letzteren in die Speculation sagt, nur auf dessen Schrift selber verweisen, und muss nur bedauern, dass dieser Forscher nicht bis zur Ueberzeugung Rousseau's „de la necessité de la parole pour l'institution de la parole“ *) durchgedrungen ist,

*) Genau genommen durfte Baader nicht von einer Ueberzeugung Rousseau's »de la necessite de la parole pour l'institution de la parole« sprechen. Denn Rousseau sagt nicht positiv behauptend: „die Sprache ist keine Erfindung der Menschen“, sondern er wirft nur Schwierigkeiten auf, welche nicht gelöst seien, sagt aber nicht, dass sie schlechterdings nicht zu Gunsten der Annahme, die Sprache sei von den Menschen erfunden, gelöst werden könnten. Doch sind allerdings seine hierhergehörigen Aeusserungen merkwürdig genug und sprechen unstreitig gegen die Annahme der Menschenerfindung. Rousseau sagt nemlich in seinem 1754 erschienenen Discours sur l'origine et le fondemens de l'inegalité (Collect. compl. des oeuvres de J. J. Rousseau. Aux Deux-Ponts 1782 tome premier, p. 80—87). „Si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre á penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole....., et que la parole paroit avoir été fort necessaire pour établir l'usage de la parole quant à moi, effragé des difficultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démonstrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre, la discussion de ce difficile problême, lequel, a été le plus nécessaire de la societé déjà liée à l'institution les langues, ou des langues déjà inventées à l'etablissement de la société?“

Monboddo hält sich im Stande, die Frage Rousseau's: Was war am nöthigsten, Sprache zur Errichtung der Gesellschaft, oder Gesellschaft zur Erfindung der Sprache? aufzulösen, und er glaubt zeigen zu können, dass Gesellschaft in der Ordnung der Dinge zuerst müsse gewesen sein, so wie dass, ob es gleich unmöglich gewesen sei, dass Sprache ohne Gesellschaft könnte erfunden worden sein, dennoch Gesellschaft und selbst bürgerliche Gesellschaft viele Jahrhunderte lang möge bestanden haben, ehe Sprache erfunden worden sei. (Des Lord Monboddo Werk von dem Ursprung und Fortgange der Sprache übersetzt von E. A. Schmid. Riga, Hartknoch, 1784, I, 182—183.) Demselben Naturalismus mit deistischer Färbung hul-

und folglich nicht einsah, wie die Sprache zugleich und unaufhörlich eine Gabe Gottes und eine Aufgabe für den Menschen ist, für deren gehörige Lösung letzterer verantwortlich ist und bleibt, wie sich dieses in der Ausbildung und Verbildung der Sprache sowohl bei Völkern (Zungen), als Individuen erweiset. —

Ich gehe nun zur Betrachtung des Hegelschen Begriffs der Vermittelung über, und bemerke sogleich, dass sein Begriff der Substanz als jener des Inbegriffenseins, oder, wie er sagt: des Insich- und des Fürsichseins, welches insofern also keinem an-

digt Rousseau selbst in seinem: Essai sur l'origine des langues (Collection complette des oeuvres de Rousseau, tome seizième. Aux Deux-Ponts chez Sanson et Compagnie 1782, p. 153—231). Dort stellt er die Behauptung auf, die erste Erfindung des Wortes (der Sprache) rühre nicht von unseren Bedürfnissen, sondern von unseren Leidenschaften her, wobei, als sich von selbst verstehend, vorausgesetzt wird, dass die Sprache eine Erfindung der Menschen sei. „Ceci me fait penser que si nous n'avions jamais eu que des besoins physiques, nous aurions fort bien pu ne parler jamais et nous entendre parfaitement par la seule langue du geste.“ (Ibid. p. 157—158.) „Il est donc à croire que les besoins dicterent les premiers gestes, et que les passions arracherent les premiers voix.“ (Ib. 160.) „De cela seul il suit, avec evidence, qué l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes; il seroit absurde que de la cause qui les ecarte, vint le moyen qui les unit. D'ou peut donc venir cette origine? des besoins moraux, des passions. Toutes les passions rapprochent les hommes, que la necessité de chercher à vivre force á se fuir. Ce n'est ni la faim ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colere, qui leur ont arraché les premieres voix. Les fruits ne se derobent point à nos mains: on peut s'en nourrir sans parler, on poursuit en silence la proie dont on veut se repaître. Mais pour émouvoir un jeune coeur, pour repousser un aggresseur injuste; la nature dicte des accens, des cris, des plaintes: voila les plus anciens mots inventés et voila pourquoi les premiers langues furent chantantes et passionnées, avant d'etre simples et methodiques. . . . D'abord on ne parla qu'en poésie; on ne s'avisa de raisonner que long-temps après. (Ib. 160—161.) Vergl. dagegen Eichhoffs Vergleichung der Sprachen von Europa und Indien. Aus dem Fr. übersetzt von Kaltschmidt. Leipzig, Weber 1840. S. 3 und besonders: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts. Von W. v. Humboldt. Berlin, Dümmler, 1836, wo es S. 5 heisst: „Die Sprache entspringt (zwar) aus einer Tiefe der Menschheit, welche überall verbietet, sie als ein eigentliches Werk und als eine Schöpfung der Völker zu betrachten“ &c.

deren Object sichtbar oder exponirt ist*), den Begriff der Selbstbezweckung (als Actuosität), dieser jenen der Selbstvermittelung einschliesst. Das Fürsichsein und Insichsein ist aber, wie wir vernahmen, nur als Aus- und Eingang zugleich zu begreifen, hiemit als ein immanentes Kreisen. — Wie denn das von mir bestimmt Empfundene mir nur ein bestimmtes Finden meiner selbst gibt, und die Sucht, die Thätigkeit und den Ausgang des Sinns (als dessen Spannung und gleichsam Glaubensthätigkeit) voraussetzt, ohne welche dieser Sinn verschlossen bliebe. In demselben Sinne sagt man, dass der Liebende im geliebten Gegenstande sich findet, ein Finden und Suchen, welches hier wechselseitig ist. Endlich sprechen die Theologen in demselben Sinne von einem Suchen und Sichfinden des Vaters im Sohne, des Sohnes im Vater, beider im Geiste, des Geistes im Vater und Sohne, so wie aller drei in der Sophia, der Herrlichkeit, Doxa, Ausbreitung oder Himmel. — Es ist nämlich hier überall dasselbe Gesetz der wechselseitigen Vermittelung des Eingangs und Ausgangs, des Findens durch Suchen, des Seins und Bestehens durch Zeugen, Hervorbringen und Werden (des Esse durch das Fieri und umgekehrt) nachweisbar, wenn schon dieses Gesetz auf andere Weise für die immanente Production gilt, auf andere für die emanente. Falls z. B., und zwar per impossibile, der Ein- und Ingeborne des Sohnes Gottes als des Vaters diesem seinen Willen (sein Zurückwallen in Ihn) entzöge, so dass also der

*) Das: loquere ut videam te! will diese Unsichtbarkeit oder das Geheimniss des Geistes gegen jeden nicht über ihm Seienden ausdrücken, d. h. dass der Geist nur insoferne sichtbar ist, als er sich selber frei zu sehen gibt. Da aber der vollendete (integre) Geist in sich wohnt, da seine Form mit seinem Wesen Eins ist, so vermag er nicht anders (descendendo) sich zu offenbaren, als durch Erzeugung oder Ergreifung einer niedrigeren oder äusseren Form, und die letzere ist es, welche (als Gefäss) unmittelbar gefasst wird, und nicht Er selber. Wie aber die Manifestation descendendo durch ein Einhüllen geschieht, so geschieht sie ascendendo durch ein Enthüllen. Unter Einhüllen versteht man aber nicht Verhüllen im engern Sinne dieses letzeren Wortes, und eben weil man den Unterschied der Begriffe des Einhüllens, Verhüllens und Enthüllens bisher nicht bestimmt genug fasste, blieb auch der Begriff der Manifestation oder Offenbarung, so wie jener der Verbergung unklar.

Vater sich nicht mehr in ihm fände, dessen unerfüllte (unversöhnte) Sucht sohin als solche zu sich selber käme, so müsste eine negative Selbstvermittelung, d. h. eine Zwietracht in Gott entstehen, und mit ihr die Bestrebung von ihr sich wieder zu befreien oder zu erlösen. Was nun aber in Gott unmöglich ist, nämlich ein solches Aufkommen einer negativen Vermittelung als eines actuosen Widerspruchs oder eines inneren Ergrimmens, das ist allerdings im Geschöpfe möglich, und die Nichteinsicht in diese Möglichkeit theilt die Philosophie Hegels mit allen früheren, namentlich mit der Schelling'schen Philosophie. Sieht man aber das Wesen oder Unwesen einer solchen im Geschöpf aufgekommenen Negativität nicht ein, so muss man dieselbe, da man sie (das Böse) als am und im Geschöpfe haftend doch nicht leugnen oder bemänteln kann (wie denn die Anerkenntniss der Wirklichkeit des Bösen von dessen Erkenntniss unabhängig besteht), in Gott selber legen, wie dies wirklich seit langer Zeit von vielen Grüblern im Orient gethan und wie erst neuerlich wieder von Prof. Daumer*) versucht wurde, welcher, J. Böhme missverstehend,

*) Urgeschichte des Menschengeistes. Fragment eines Systemes speculativer Theologie mit besonderer Beziehung auf die Schelling'sche Lehre von dem Grunde in Gott. Von G. Friedr. Daumer (Berlin, Reimer 1827) S. 16, 22, 23, 35, 50, 58, 61. — Andeutung eines Systems speculativer Philosophie von G. Friedr, Daumer (Nürnberg, Campe 1831) S. 5, 6, 15, 30, 49, 67. — Philos., Relig. und Alterthum, von Daumer (Nürnberg, Campe 1833) I, 2—8. — Züge zu einer neuen Philosophie der Relig. und Religionsgeschichte &c., von Daumer (Nürnberg, Schneider u. Weigel 1835) I, S. 1—4 u. 12—13 &c. Hegel und Feuerbach missdeuteten J. Böhme's Lehre gleichfalls dahin, dass sie meinten, er habe die Nothwendigkeit der Negativität, des Widerspruchs, des Bösen so nur in der Vorstellung gefasst, wie sie dieselbe im Begriffe erfasst zu haben glaubten. So sagt Hegel im dritten Bande seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Hegels Werke XV, S. 302, 302, 312, 316, 320.), Böhme habe gerungen, das Negative, das Böse, den Teufel in Gott zu begreifen, zu fassen, die Entgegengesetzten in Eins zu bringen und sie zu binden, im Hintergrunde sei stets der speculativste Gedanke, der aber nicht zu seiner ihm angemessenen Darstellung komme. Was Hegel unter dem speculativen Gedanken versteht, würde, wenn man es nicht aus seiner Logik und Religionsphilosophie &c. wüsste, hinreichend klar aus den Worten zu entnehmen sein: — »So fehlt dem Glauben vorzüglich diese Einheit. Seine Momente fallen als besondere Gestalten auseinander, besonders die höchsten

eine solche negative (missrathene) Selbstvermittelung Gottes, somit dessen Verfinsterung u. s. f. als die nothwendige Bedingung der

Momente: das Gute und das Böse oder Gott und der Teufel. Gott ist und auch der Teufel, Beide für sich. Gott ist das absolute Wesen. Aber welches absolute Wesen ist dies, das (nicht) alle Wirklichkeit und besonders das Böse nicht an ihm hat?“ (Hegels Werke XV, 302). Nach dieser Lehre Hegels sollte man glauben, das Böse gehöre schlechterdings zur Wirklichkeit Gottes und es werde der Würde und Ehre Gottes nicht wenig genommen oder entzogen, wenn man das Böse von seinem Wesen und Willen ausschlösse. Liesse sich wirklich erweisen, dass J. Böhme diese Lehre vorgetragen habe, so würde sie mit der Lehre Hegels der gleichen Verwerfung unterliegen. Allein es lässt sich streng erweisen, dass solche Auslegung nur aus Missverstand hervorging und dass Böhme vielmehr auf das bestimmteste Gott als die lautere Liebe und Güte auffasste, das Böse schlechthin aus seinem Wesen ausschloss und es selbst für die geschaffenen intelligten Wesen als nothwendiges Entwicklungsmoment leugnete. Hegel übersieht, dass nach J. Böhme das Moment der Negativität in Gott ewig actu überwunden und der Manifestation der Positivität dienstbar gemacht ist, er übersieht, dass nach J. Böhme auch im Geschöpfe nur durch den Missbrauch des freien Willens, durch freigewollte Verkehrtheit die Negativität actu hervortreten kann. Mit fast noch grösserem Anscheine der Wahrheit als Hegel weiss Feuerbach in seiner Geschichte der neueren Philosophie die Lehre J. Böhme's so darzustellen, als ob die pantheistische Weisheit von der Nothwendigkeit des Bösen in der Selbstentwicklung des göttlichen Lebens die eigenthümlichste und gewisseste Lehre J. Böhme's gewesen wäre. „Das Böse, sagt Feuerbach, ist nach J. Böhme überhaupt das Princip der Negativität, d. i. der Aufhebung der Einheit, der Scheidung und Unterscheidung und der mit dieser zugleich gegebenen Entgegensetzung. Der Ursprung der Natur und des Geistes, des Etwas, des Daseins und Bewusstseins und der Ursprung des Bösen ist daher éin Akt, ein und derselbe Ursprung. Das Princip des Daseins und das Princip des Bösen ist éin Princip. . . . der Ursprung, das Princip des Bösen liegt daher in Gott selbst. . . . Der Teufel ist nach J. Böhme der Urkoch des Weltalls; ohne das Gewürz des Teufels wäre Alles nur éin geschmackloser Brei, er ist das Salz der Natur; denn das Princip aller Verschiedenheit, Species, Art und das Princip des Bösen ist éin Princip.“ Dieser furchtbare Missverstand entspringt lediglich aus der Verwechselung der wesentlich zu unterscheidenden Begriffe der harmonischen und friedlichen Sonderung und Unterscheidung des Einen in die Totalität seiner Momente mit der feindseligen Entgegensetzung derselben unter sich und mit der Einheit. Nur wenn in Gottes Lebensgeburtsprocess das Moment der Unterscheidung in sich abstract festgehalten bliebe, könnte, per impossibile gesagt, von einem actuellen Widerspruch in ihm die Rede sein. Da aber das Moment der Sonderung ewig wieder in die (und zwar nun vermittelte)

ihr folgenden Selbsterleuchtung in Gott vorsetzte, so wie die Naturphilosophen sich nicht scheuen, die Eingeburt der Sünde als nothwendigen Durchgangs- oder Evolutionsmoment zur Tugend im Geschöpfe, gleichwie den Abfall in den Polytheismus als nothwendigen Durchgangsmoment zum christlichen Monotheismus zu betrachten. Diese Philosophen sind folglich alle der Meinung, dass die Vernunft, um unter die Haube zu kommen, nothwendig erst zu Fall gekommen sein musste. Uebrigens hat J. Böhme bestimmt genug nachgewiesen, wie einem falschen Suchen der Creatur kein positives, sondern nur ein negatives Sichfinden entspricht, womit denn eben (nämlich mit dem Deficit des wahrhaften Selbsts) die Selbstsucht eintritt, wie ferner eine solche Sucht nach aussen als Wirken und Setzen nicht producirend, bauend, wachsthümlich oder Leib anziehend, sondern, umgekehrt, zerstörend oder verbrennend sich äussert, wie die Anschauung negativ (finster) wird, oder wie eine solche Creatur den Fluch, die Flucht des wahrhaften Seins und Werdens innerlich wie äusserlich erfährt.

Um aber das Aufkommen einer Selbstentzweiung (Zwietracht) im freien, selbstischen Geschöpfe zu begreifen, muss man die Einsicht fest halten, dass ein solches Geschöpf nicht vermag, sich vermittelnd in sich und mit sich zusammen zu schliessen, sich zu vollenden oder zu absolviren, ohne gleichfalls, wie Gott, seinen Vermittler sich einzuerzeugen, welcher letztere aber hier die doppelte Function zu leisten hat, sowohl das Geschöpf mit Gott, als dasselbe mit sich zu vermitteln, und welcher dem Geschöpf durch sein Mitwirken Einzuzeugende oder Einzugebärende darum kein Anderer, als, wie ältere Theologen sagen, der Aus-

Einheit eingeht, so besteht in ihm ewige Harmonie, Liebe und Freude. Wenn in den geschaffenen Geistern der Zwiespalt hervorgetreten ist, so führt J. Böhme dies ausdrücklich auf die freie Selbstbestimmung dieser Wesen zurück, welche ihnen weder durch eine göttliche, noch geistige, noch natürliche Nothwendigkeit auferlegt war. J. Böhme's Lehre schliesst auf das bestimmteste allen Manichäismus aus, und meistens nur Solche dichten ihm Manichäismus an, welche selbst mit dem Manichäismus durch die Behauptung der Nothwendigkeit und Ewigkeit, der Ursprunglosigkeit und Unvergänglichkeit des Bösen tiefer, als sie sich einbilden, zusammenhängen.

gang oder Abglanz aus dem λόγος ἔκϑετος (προφορικὸς) in Gott selber ist, mit welchem Ausgang die Schrift darum die Schöpfung beginnen lässt. „Nec separatur substantia, sed extenditur", sagt Tertullian (Apologet. adv. gentes c. 21), wiewohl dieser Kirchenlehrer übrigens in den Irrthum fiel, diesen Ausgang mit der ewigen Ingeburt des Sohnes als λόγος ἔνϑετος (ἐνδίαϑετος) sowohl, als mit der gleichewigen Ausbreitung desselben als λόγος ἔκϑετος (προφορικὸς) in Gott zu vermengen, so dass nach ihm der Sohn Gottes erst durch die Schöpfung in Gott selber a potentia ad actum gekommen wäre. Diesen Irrthum erneuerten bekanntlich die Naturphilosophen. In einen ähnlichen Irrthum fielen die Verfasser des Evangelii S. Spiritus im 13. Jahrhundert, welche gleichfalls vom h. Geiste behaupteten, dass er erst mit dem Pfingstfeste auch in Gott ad actum gekommen sei. Hier wird indessen vom ersten Ausgang des Bildes Gottes gesprochen, und nicht von seiner Restauration, welche letztere, wie St. Martin bemerkt, nur damit möglich war, dass das Princip zum Organ sich machte, in dieses eingehend, ohne doch aufzuhören, Princip zu sein. Ich habe übrigens anderwärts gezeigt, unter welcher Bedingung sich für ein freies Geschöpf der Moment der primitiven Wahl (als der Durchgangs-Moment seiner Bewährung) in eine Zeit als in eine Suspension des Ein- und Ausganges (oder Dehnung der Mitte als Gegenwart) ausdehnt oder protrahirt, wesswegen denn auch die oben bemerkte blosse Möglichkeit Gottes (d. h. seiner völligen Manifestation in der geschöpflichen Region) die ganze Zeitdauer hindurch stattfindet*). Insofern nun das freie Geschöpf die Macht

*) Tertullian. adversus Praxeam c. 5.: »Ajunt quidem et Genesim in Hebraico ita incipue: In principio deus fecit sibi filium. Hoc ut firmum non sit, alia me argumenta deducunt ab ipsa dei dispositione, qua fuit ante mundi constitutionem, ad usque filii generationem. (Siehe oben S. 300 die aus Tertullian mitgetheilte Stelle.)....Tamen et sic nihil interest. Nam et si deus nondum sermonem miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus &c. Nam ut primum deus voluit ea, quae cum Sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas aedere, ipsum primum protulit sermonem, ha-

hat, zu dieser vermittelnden Ingeburt oder Inbildung, nämlich zur Fixirung derselben in sich mitzuwirken oder nicht, und im letz-

bentem in se individuas suas rationes Sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, imo et facta jam quantum in dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit sonum et vocem, cum dicit deus: Fiat lux. Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex deo procedit: conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae. Dominus condidit me in initium viarum. Dehinc generatus ad effectum: Cum pararet coelum, aderam illi. Exinde eum parem sibi faciens, de quo procedendo filius factus est, Primogenitus, ut ante omnia genitus et unigenitus, ut solus ex deo genitus.“ — Adversus Hermogenem c. 3: „ - quia et pater deus est, et judex deus est: non tamen ideo pater et judex semper, quia deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus cum ei delictum et filius non fuit, quod judicem et qui patrem dominum faceret.« c. 18: „Denique ut necessariam (sophiam = spiritum, i. e. filium) sensit (deus) ad opera mundi, statim eam condit et generat semetipso.“ — „Cum agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam sophiam dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus. Si enim intra dominum quod ex ipso et in ipso fuit, sine initio non fuit: sophia scilicet ipsius exinde nata et condita, ex quo in sensu dei ad opera mundi disponenda coepit agitari: multo magis non capit sine initio quicquam fuisse, quod extra dominum fuerit.“ Ibid. c. 20: „—Sed ut nihil aliud significet graeca vox (ἀρχή), quam principium, et principium nihil aliud capiat, quam initium: habemus etiam illam (sophiam) initium agnoscere, quae dicit: Dominus condidit me in opera sua.“ — Ib. c. 32. „—De spiritu (sancto) aeque Amos qui soli dat tonitruum et condit spiritum, et adnunciat in homines Christum suum: eum spiritum conditum ostendens, qui in terras conditas deputabatur, qui super aquas ferebatur, librator et adflator et animator universitatis, non ut quidam putat ipsum deum significari spiritum, quia deus spiritus.“ — Ib. c. 45: „— At enim prophetae et Apostoli non ita tradunt mundum a deo factum Sed primo sophiam conditam initia viarum in opera ipsius. Dehinc et sermonem prolatum per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil. Denique sermone ejus coeli confirmati sunt, et spiritu ipsius universae virtutes eorum. Hic ut deus dextra et munus ambae per quas operatus est atque molitus est.“ — Apologet. c. 17: „Quod colimus et nos, deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, sprituum, verbo, quo jussit, ratione, qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum majestatis suae, unde et Graeci nomen mundo κόσμον accomodaverunt.“— Ib. c. 21: „Jam ediximus Deum universitatem hanc mundi Verbo et Ratione et Virtute molitum. Apud vestros quoque sapientes λόγον, id est

teren Falle eine dieser positiven und ihm aufgegebenen Vermittelung nicht entsprechende, sondern jener widersprechende und sie ausschliessende oder abhaltende Selbstbegründung oder Selbstcentrirung, also Selbstinbildung zu versuchen und einzuleiten, — insofern, sage ich, muss ein solches Geschöpf im letzteren Falle nothwendig die Ausstossung aus der göttlichen Vermittelung (den Verlust der Inwohnung Gottes) in sich und sofort auch ausser sich in seiner Umgebung gewahren und die Erstarrung, Schwere, Verfinsterung &c. in ihm muss sich als erstarrende, lastende, verfinsternde Macht (potestas tenebrarum) auch ausser ihm kund geben.

Diese Ausstossung muss also, wie die älteren Theologen lehren, mit dem Verluste oder Verbleichen jenes vermittelnden Gottesbildes als des in seinem Urstand in ihm wiederleuchtenden göttlichen Gestirns beginnen: weil dieses Geschöpf zwar ursprünglich (in der Anlage) gut, d. h. in diese Inbildung und zu ihr

sermonem, atque rationem constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zenon determinat factitorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et fatum vocari et Deum et animum Jovis et Necessitatem omnium rerum. Haec Cleanthes in spiritu cogerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos etiam Sermoni, atque rationi, itemque Virtuti, per quae omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam spiritus inscribimus, cui et sermo insit praenuntiandi, et ratio adsit disponendi, et virtus praesit perficiendi. Hunc ex Deo prolatum didicimus, at prolatione generatum, et idcirco filium, et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus spiritus. Etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa. Sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur Ita de spiritu spiritus, et de Deo Deus modulo alternum numerum gradu non statu fecit, et a matrice non recessit, sed excessit. Iste igitur dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in Virginem quandam, et in utero ejus caro figuratus nascitur homo Deo mistus. Caro spiritu instructa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur, et Christus est.“ —

Conf. Dionysii Petavii opus de theologicis dogmatibus (Venet. 1745) tom II, p 27 (lib. I, c. V).

(H. Ritter Geschichte der Philos. V, 390. — Möhler suchte den Tertullianus gegen die obige Beschuldigung zu rechtfertigen, sowohl in seiner Schrift: Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, bes. im Kampfe mit dem Arianismus I, 46—56, als auch in seiner Patrologie I, 752, vergl. ib. S. 294 und 602 &c. Dagegen erklärte sich Dr. F. Ch. Baur: Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwicklung I, 166—72. H.)

(zum Bilde Gottes) geschaffen, zugleich aber auch ihm die Fixation der geschöpflichen Manifestation dieses Bildes (dessen Leb- und Leibhaftigwerden in der Schöpfung) aufgegeben war (jede Gabe Gottes ist nämlich zugleich Aufgabe), welche Fixation als geschöpfliche Verwirklichung dieser Idea nur durch die freie Eingabe des ersten Wollens des Geschöpfs in jene zu bewerkstelligen war, indem, bevor die Idea hiemit zum geschöpflichen Wirken kam, dieselbe in Bezug auf die Schöpfung doch nur erst möglich war; so wie nach Eingabe dieses Willens die Creatur und die Idea wie Mitlauter und Selbstlauter zusammen wirklich (offenbar) werden und in eine unauflösbare Verbindung eingehen. Uebrigens habe ich mich anderwärts hinreichend über diese Inbildung und Inwohnung erklärt, und über die Verwandtschaft der Worte: Imago, Magnes und Magia, d. h. wie das Namen-Eingeben (Einsprechen oder Signiren) den Besitz (den Rapport mit dem Besitzer) bedingt, was nicht minder vom immanenten oder Selbstbesitz gilt, indem auch der Geist nur mittelst seiner Inbildung sich besitzt, begreift oder sui compos wird. Wenn die Schrift sagt, dass zwar Gott Alles gut geschaffen habe, dass aber doch, durch des Menschen Schuld, die Schöpfung verderbt worden sei, so stellt doch dieselbe Schrift den Menschen als zum und vom Bösen verführt vor, und seine Schuld bestand also, wie ich anderwärts zeigte, im Missbrauche der ihm anvertrauten Schlüsselgewalt über diese Schöpfung, durch welchen er dem durch eben diese Schöpfung und in ihr gebundenen und abgeschlossenen Bösen den Eingang in dieselbe wieder öffnete. Beweiset nicht die Geschichte jedes Volkes und jedes Individuums die Wiedererneuerung oder Fortsetzung jener Schuld? Endlich kann man von dem hier gegebenen Standpunct aus zur Einsicht gelangen, was es mit dem Sich-einen-Namen-machen Gottes in der Schöpfung für eine Bewandtniss hat. — Aus dem Gesagten kann man nun von der Flachheit aller jener bisherigen Theologumene und Philosopheme sich überzeugen, welche die, sei es im universellen, sei es im partiellen Geschöpf aufgekommene negative Vermittelung oder Entzweiung, mit welcher dasselbe gleich einem quälenden Eingeweidewurm sich behaftet zeigt, ledig-

lich uns als einen Mangel oder eine Abwesenheit der positiven Vermittelung erklären wollen, nicht bedenkend, dass, wie Joh. Menge*) bemerkt, derjenige, welcher friert, zwar einen Mangel an Wärme leidet, zugleich aber auch einen Ueberfluss an Kälte spürt, was nicht minder von Licht und Finsterniss, von Tugend und Sünde &c. gilt. Wogegen aber die Schrift den Vater der Lüge und Sünde ebensowohl von letzterer als dem ihm einerzeugten Satan, als beide von dem aus ihnen ausgehenden Finster- und Mordgeist unterscheidet. — Der Eingeweidewurm oder das Eingeweidethier ist ein seinem Mutterthier Ein- (und von diesem, jedoch nicht für, sondern gegen es) Erzeugtes, welches seine vita propria gegen das Mutterthier geltend macht, obschon es von ihm lebt und ausser oder ohne dasselbe nicht besteht. — Nicht bloss die Physiologen, sondern auch die Psychologen hätten aber in dieser sogenannten generatio aequivoca (abnormis) nichts Geringeres sehen können und sollen, als die Caricatur der generatio primaria, immanens oder der generatio (causa) sui.

Das Verständniss des positiven, wie des negativen Vermittlungs- oder Eingeburts-Processes ward übrigens bisher durch die Nichtbeachtung der androgynen Natur des Zeugeprincips erschwert, indem man jenen Satz: „Pater in filio, filius in matre“ nicht in seiner universellsten Bedeutung fasste, nämlich so, dass der Hervorbringende ebensowohl in seinem Erzeugten, als Dieser in Jenem ist, oder: dass, gleichwie der Hervorbringer, als sich durch die Production centralisirend, sich infassend und ausbreitend zugleich erweiset, der Erzeugte gleichfalls nach beiden Richtungen, der ihm sich als Väterlichkeit gebenden Fülle als Hülle oder Form, so wie der sich ihm als Hülle gebenden Mütterlichkeit als Fülle zurückgibt. Man sehe hierüber meine 40 Sätze aus einer religiösen Erotik. (Sämmtl. Werke B. IV. H.) Es ist nun hier nicht der Ort, nachzuweisen, wie in Folge des Gesagten, jede negative Vermittlung nur durch Aberration der Zeugepotenzen oder Suchten,

*) Beiträge zur Erkenntniss des Göttlichen Werkes, Göttlichen Wortes und Göttlichen Ebenbildes von Johannes Menge. (Lübeck, Borchers 1822) S. 29 u. 362.

somit gleichsam durch eine Mésalliance möglich ist, und ich begnüge mich hier, zu bemerken, dass die Suspension der normalen Eingeburt zwar eine Suspension der Verbindung der zeugenden Potenzen aussagt, aber dieses Voneinandergehaltenbleiben der Letzteren eine gleiche Hemmung der negativen Vermittelung und dieser ihrer Fructification bewirkt, so dass also hier (in der Zeit) eine doppelte Durchkreuzung als ein doppeltes „divide et impera" statt findet. Hievon gibt uns nun sowohl die Scheidung oder Spaltung der Geschlechtspotenzen im Thiere (folglich auch in dem dem Thierleben leiblich verfallenen Menschen) ein lehrreiches Beispiel, als jene hiemit in Verbindung stehende Spaltung des Gehirn- und Kopflebens vom Herzleben sowohl, als vom basischen (Erd- oder Bauch-) Leben *). Durch diese Trennung und Isolirung wird nämlich, um mit J. Menge zu sprechen, die Vermälung der Wärme und des Lichtes, d. h. der Wärme und Licht zeugenden Potenzen, der die Fülle und der die Hülle (Gestalt) gebenden Liebe zwar gehemmt (welche Hemmung das Leiden und das Eitle der Zeit macht), indem das Licht an die Kälte in der Höhe, die Hitze in der Finsterniss in der Tiefe gebunden bleiben, zugleich werden aber doch diese beiden, das Finster- und Kälte-Streben, in ihrer Abnormität bekämpft und erschöpft, so dass die Wiedervermälung von Wärme und Licht nur der Siegeslohn und die Siegesbeute jenes Kampfes sein kann **). Dieser

*) Schubert stellt (in seiner Schrift: Die Symbolik des Traums, Neue Auflage 1837, S. 135—138.) mit Recht unsere abstracte Sprache hiemit in Verbindung.

**) Die sich von der Tiefe abkehrende Höhe ist hochfahrend und übermüthig, wie die sich von der Höhe abkehrende Tiefe niederträchtig ist. Jene ist das Licht, welches der Wärme, diese die Wärme, welche des Lichtes ermangelt. Jene sucht oder strebt der Mitte zu entfliegen, diese ihr zu entsinken, und so wie beide diese abnormen Strebungen mit der Mitte, so sind sie unter sich im Widerstreit, und nichts kann unvernünftiger sein, als diese beiden abnormen Strebungen in dieser ihrer Abnormität primitiv und constitutiv zu nehmen, was doch von unseren Physikern und Psychologen geschieht, welche sich die Köpfe zerbrechen, um mit diesen abnormen und destructiven zweien Strebungen, die sie für die zwei Grundkräfte nehmen, eine Welt zu bauen, ohne zu bedenken, dass sie in Betreff derselben eigentlich nur zwei Fragen zu beantworten hätten, nämlich 1) wie diese Abnormität entstund und 2) wie sie wieder zu heben

Trennung der Geschlechter im Thiere entspricht übrigens jene von Himmel und Erde, von welchen beiden die Apokalypse sagt, dass sie erneuert und durch die Vermittlung der Stadt (des Reichs) Gottes in bleibende und harmonische Verbindung gebracht werden sollen, so dass also in der vollendeten (integrirten) Schöpfung nicht zwei, sondern drei Localitäten sich befinden werden, entsprechend, wie Menge bemerkt, den drei Regionen im Menschen *), welche indess dermalen gleichfalls nur als zwei erscheinen, weil nicht, wie es sollte, das Herzleben das Kopfleben und Bauchleben hat, sondern abwechselnd von beiden gehabt wird. Man würde darum sich täuschen, falls man sich die Schöpfung im Anfange dualistisch (als Himmel und Erde) vorstellen wollte, und nicht erkennete, dass ja der Mensch bereits als dritte, jene beiden Regionen vermitteln sollende, Region auftritt, obgleich derselbe in diesem seinem Berufe nicht bestand. Wenn man darum in der guten magnetischen Ekstase, oder in andern, weniger zweideutigen, Zuständen des menschlichen Lebens, wie solche die religiöse oder kirchliche Tradition uns bekannt macht, von einem überwiegenden Hervortreten des Gefühllebens spricht, so muss man nicht mit den sich so nennenden Telluristen **) hiebei ein Herabfallen des Kopf-

ist. Uebrigens muss ich bei dieser Gelegenheit jenen noch ziemlich allgemein herrschenden Irrthum in Bezug auf die Kategorie der Höhe und Tiefe rügen, welcher die Höhe zu hoch, nämlich über die Mitte setzt, und nicht bedenkt, dass die Höhe nur in Bezug auf ihre Tiefe, diese nur in Bezug auf jene, Bedeutung haben, und dass beide in der Mitte Eins sind. „Deus, sagt darum ein alter Schriftsteller, est sphaera, cujus centrum ubique, peripheria nusquam“, nämlich bezüglich auf das Geschöpf. Vergl. J. Menge. S. 25, 95, 130.

*) J. Menge, S. 637.

**) Ich habe bereits anderswo bemerkt, dass man statt des zweideutigen Ausdruckes: Tellurismus lieber jenes von Ritter gebrauchten eines Siderismus sich bedienen sollte, weil doch das Nachtleben das Gestirnleben ist, welches hervortritt, so wie die centralisirende Sonnenmacht zurücktritt, als gleichsam der Polytheismus gegen den Monotheismus. Dem Worte Gefühl (Sentiment) gebe ich übrigens hier seine wahre und höchste Bedeutung, als Geist und Natur vereinend, entgegen jener Behauptung, welche den Begriff als gefühllos, das Gefühl als begrifflos aufstellt. Vergl. System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus von Kieser (2 Bde. Neue Ausg. 182, S. I, 31. und: Der Siderismus von J. W. Ritter (Tüb. 1808).

lebens in das Bauchleben, oder eine abnorme Erhebung des letzteren als des basischen Lebens sehen wollen, sondern ein seine wahrhafte Mitte durch Herabziehung des Gehirnlebens und durch Erhebung des basischen oder Erdelebens, wenn auch nur momentan und theilweise, wiedergewonnenhabendes Herzleben. Obschon man darum solche Zustände des menschlichen Lebens Ekstasen nennt, so sind dieselben doch als Erinnerungen und Prophezeiungen der wahren Stasis desselben zu betrachten, somit als Anticipationen jener Integrirung und Centrirung des Menschen, ohne welche, wie die Religion lehrt *), die Integrirung der Schöpfung selber nicht zu Stande kommen kann.

*) Unsere Philosophie ist durch ihre Entäusserung von den Religionsdoctrinen oder durch ihre Religionslosigkeit so sehr zusammengeschrumpft, dass sie vor der hier ausgesprochenen Idee der ursprünglichen kosmischen Virtualität des Menschen erschrickt, und meint, dass man ihr Märlein hiemit sage. Indessen fängt die Genesis mit dieser Idee an, und die Apokalypse schliesst mit ihr, und indem ich in der Fortsetzung meiner speculativen Dogmatik dieselbe Idee (der kosmischen Virtualität des Menschen als Himmel und Erde verbindend, vermöge der Inwohnung Gottes in ihm,) durchführen werde, wird sich zeigen, dass Dobmaier Recht hatte, die Dogmatik auf den Begriff des Reichs Gottes zu bauen, dass aber ohne den durch jene Idee in sein nöthiges Licht gestellten Begriff des Bildes Gottes im Menschen ein solcher Bau nicht genügend begründet ist. Aber freilich muss dem Theologen zu diesem Zwecke vor allem auch in der Physik Raum gemacht, d. h. es müssen manche naturphilosophische und andere Vorurtheile und Irrthümer aus jener hinausgeschafft werden. So z. B. haben die Theologen keineswegs Ursache, den Astronomen es auf ihr Wort zu glauben, dass die Erde, welche nach der Genesis vor allem Gestirne entstand, ein Stern unter Sternen ist, wogegen bereits Hegel die Einzigkeit der Erde behauptet, oder dass die Sterne Sonnen sind, d. h., dass die Centralisirung des Lichts und der Wärme noch ausser der Sonne unzähligemal sich wiederhole, obschon sie für diese Sonnen wieder eine Centralsonne suchen. — Ebensowenig brauchen die Theologen in Verlegenheit zu kommen, wenn man ihnen über die Schaffung des Lichtes vor dessen Centralisirung (in den Gestirnen) Bedenklichkeiten macht, da ja (wie z. B. Link in seinem Handbuch der physikalischen Erdbeschreibung sagt) durch den ganzen Himmel noch jetzt ein Lichtstoff verbreitet ist, welcher theils in Nebelflecken sich verdichtet zeigt, theils in wirklicher Centralisirung zu Gestirnen noch begriffen scheint. Kurz wenn auch eine völlig irdisch wordene Philosophie in der Schöpfung nur Eines, — die Erde sieht und zählt, so soll der Theolog dagegen in ihr drei, Himmel, Erde und Mensch fortzählen, wie man dieses von je gethan hat. Und

Endlich kann man aus dem über die negative Vermittlung hier Gesagten zu der wahrlich in unsern überall diese Negativität predigenden Zeiten nicht überflüssigen Einsicht gelangen, wie und warum ein Geschöpf, welches seine Natur (Basis) durch eine solche falsche (usurpirte) Selbstvermittlungs- oder Sich-Selbst-constituirungs-Sucht zur Unnatur aufgeregt oder aufgestört hat*), eben weil es hiemit seiner eigenen Basis (seines Immobiliars oder Erbes) verlustig worden ist, somit als innerlich entgründet (abymirt) getrieben wird, auch nach aussen entgründend, beunruhigend, besitzstörend und raubend zu wirken. So wie jeder, seiner eigenen Begründung als seines Besitzthums verlustig wordene, Lebensgeist eines einzelnen Organs als Krankheits- oder kränkender Geist alle anderen Organe angreift, dieselben gleichsam revolutionistisch befehdend, und mit in seinen blinden Falltrieb fortreissend, und denn doch, falls ihm auch die Besitzvertreibung des rechtmässigen Eigenthümers gelingt, durch einen solchen Raub nicht erlangt was er sucht oder verlangt, nämlich die wirkliche Besitznahme des Geraubten, weil nach dem Sprichwort („unrecht Gut thut nicht gut“) dieses Besitzthum selber, wo nicht vergeht, so doch verdirbt, sich in Fluch gegen den Usurpator verkehrend und erhebend, so dass dieser am Ende leer ausgeht und nur seinen Hunger gleich dem ausgekommenen Feuer hiemit genährt und vermehrt und die Unrechtmässigkeit seiner Sucht a posteriori, durch die Erfahrung und Empfindung ihrer Unerfüllbarkeit, bewiesen hat. Man

wenn die Genesis sagt, dass Gott, nachdem der Mensch geschaffen war, mittelst seiner in die Schöpfung einging (in ihr ruhte), so muss der Theolog aus dem Fall des Menschen auf die kosmische Beunruhigung oder auf den Eintritt einer gänzlichen Verschiedenheit der früheren Himmel- und Erdestellung schliessen, und seinen Gegnern nicht damit gewonnen Spiel geben, dass er die dermalige Himmel- und Erdstellung für die primitive oder zuerst geschaffene nimmt, so wie der Theolog eine später eingetretene Katastrophe (die Sündfluth) gleichfalls kosmisch zu fassen hat, weil die Antidiluvianer wenigst noch einen bedeutenden Theil jener ursprünglichen kosmischen Virtualität besassen. —

*) Die Teufel, sagt J. Böhme, haben sich ihr Centrum naturae geöffnet, und haben darum keines mehr. Die wahre Manifestation hört nämlich auf, wenn das, was durch seine Occultation jener dient, aus letzterer tritt oder sich selber zu manifestiren strebt.

kann nämlich in der wahrhaften Ordnung der Dinge nicht wahrhaft besitzen, was man nicht rechtlich besitzt, weil der wahrhafte Besitz der innere und äussere (factische) zugleich ist.*)

Unsere Philosophen haben in Ermangelung der Einsicht, wie in der Creatur eine solche Negativität entstehen und sich entzünden kann, die Einsicht in das Mysterium iniquitatis verloren, von welchem die Schrift spricht, und da sie das Aufkommen einer Photophobie, Erotophobie und Theophobie nicht sich begreiflich machen konnten, haben sie dieselbe geleugnet oder ignorirt. — Ich habe aber, was diese Theophobie betrifft, anderwärts gezeigt, wie das, was dem Menschen Lust sein könnte und sollte, ihm zur Last wird, so wie er, sich von demselben abwendend, einer andern Lust sich hingibt, und dass dieses seine Freiheit fesselnde Gefühl der Last es ist, was nun erst, nach geschehenem Treubruch, seinen Hass oder seine (unter Gleichgültigkeit und Kälte sich versteckt haltende) Bosheit gegen das oder den in ihm erregt, von welchem dieser Druck ausgeht. So fühlt sich der Sünder (der Untreuwordene) unfrei mit Gott oder, wie man sagt, mit Gott gespannt, und diese Unfreiheit treibt ihn vorerst zum freilich tantalischen Bestreben, von Gott sich loszumachen, sofort aber, weil ihm dieses Losmachen nicht gelingt, zum Gotteshass und zur Gottesscheue. Eigentlich gibt es darum keinen Gottesleugner, weil es keinen von Gott Sichlosmachenden gibt, und es ist also falsch, die Religion in die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott überhaupt zu setzen, da ja auch die Teufel diese Abhängigkeit anerkennen müssen. Die Religion der Erlösung (das Christenthum) ist darum die Religion der Befreiung des Menschen von Gott, von sich, von andern Menschen und Intelligenzen und von der Natur, weil sie, den Menschen von der ihn unfrei haltenden Spannung und dem Zerwürfniss mit Gott

*) So lange darum, um solches hier im Vorbeigehen zu bemerken, die Antirevolutionäre nicht auf den Standpunct des Rechts treten, auf den erst kürzlich der Verfasser der in Frankfurt 1832 erschienenen Schrift: Einiges über den Missbrauch der gesetzgebenden Gewalt bei Gelegenheit gewisser Ergebnisse der jüngsten Ständе-Versammlung im Grossherzogthum Baden trat, so lange reden und schreiben sie in den Wind.

befreiend, ihm Diesen wieder leicht, und wieder Lust und Liebe zu Ihm macht; hiemit aber zugleich, den Menschen von seiner Sichselbstschwere, Menschenschwere, so wie Creatur- und Weltschwere befreiend, ihm die rechte Lust und Liebe zu sich und der Welt wieder gibt, weil sie ihm Kraft gibt, sich und die Welt zu ertragen. *) —

Da mihi punctum et coelum terramque sustinebo.

*) In den letzten Blättern begegnen wir bereits jener Lehre von der Einzigkeit der Erde und des Menschengeschlechts, welche, von Schelling und Hegel wie deren Anhängern und Freunden in ihrer Weise getheilt, doch bei Baader zum Theil auf anderen Gründen beruhte. Bei Hegel war es doch wohl nicht die Christlichkeit dieser Weltanschauung, welche sie ihm annehmlich machte, es war vielmehr der zur Selbstvergötterung treibende Idealismus, der die ganze Unendlichkeit des göttlichen Geistes in der Einheit und Einzigkeit des Menschengeschlechtes sich verwirklichen liess, da solche Verwirklichung doch unmöglich als im eigenen menschlichen Ich des Philosophirenden für sich sich vollziehend gelehrt werden konnte, obgleich der sich als Vernunft von allem Sein bewusst werdende und begreifende Philosoph doch den Gipfelpunkt des gesammten Gottes Geist verwirklichenden (in diesem Sinne also gottmenschlichen) Processes darstellt. Mit dem früheren Pantheismus Schellings, wenigstens in der Periode, wo der Spinozismus am meisten Einfluss auf ihn übte, war wohl die Annahme der Einzigkeit der Erde und des Menschengeschlechts nicht vereinbar, obgleich sein noch früherer Fichte'scher Standpunct jene Lehre wenigstens in der Weise Hegels nicht ausschloss. Erst der durch Einwirkung Baaders, Böhme's und Oetingers mit herbeigeführte Umschwung der Philosophie Schellings zum Theismus konnte wohl diesem Philosophen jene Lehre nahe bringen. Wie denn auch meines Erinnerns in den vor dem J. 1809 erschienenen Schriften Schellings sich keine Spur von dieser Lehre findet, und meines Wissens überhaupt erst in dem Sendschreiben an Eschenmayer in der Allg. Zeitschrift v. Schelling (1812, I, 1, 79—129) zuerst ausdrücklich davon die Rede ist. Dort aber tritt diese Lehre jedenfalls als mit dem christlichen Theismus und namentlich mit der Lehre von der Menschwerdung Gottes unauflöslich verbunden hervor. Schelling bezeichnet hier die Erde als den Hauptschauplatz der Offenbarungen Gottes (also keineswegs den alleinigen) S. 123, die Annahme, wonach die höheren Sterne als die Schauplätze unserer künftigen Metamorphosen zu betrachten wären, nennt er romanenhaft (S. 164) und der Umstand, dass die Erde in der unermesslichen Zahl der Sterne nur als ein Pünctchen schwimme, ist ihm kein Grund dagegen, dass der Mensch in der allgemeinen Leiter auch der vernünftigen Wesen eine sehr hohe Stufe einnehme, da Gott seine Gaben nicht nach Grösse und Höhe auszutheilen pflege und nach einem Grundgesetze seiner Haushaltung vielmehr das Geringe und Niedrige vorziehe. H.

4.

Vorwort

zu der kleinen Schrift:

Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, von Prof. Dr. Fr. Hoffmann.

Amberg, Schmidt, 1835.

So wie es erwiesen ist, dass die alte deutsche Baukunst (welche vom 13. bis ins 16. Jahrhundert blühte) rein deutschen Ursprungs, dass sie ferner Kirchenbaukunst war, und dass ihr Urheber unbekannt blieb, und so wie sich beiläufig dasselbe von der gleichfalls religiösen alten deutschen Malerkunst und der deutschen Kirchenmusik behaupten lässt; — so behaupte ich, auf vieljährige Studien mich stützend, dass man ganz dasselbe von einer altdeutschen Naturkunde oder Naturphilosophie, die zugleich Theologie, und einer Theologie, die zugleich Naturphilosophie war, sagen kann, in welcher rein deutschen Wissenschaft (die bald Theosophie, bald Alchemie, bald Mystik genannt, nicht aber gekannt wird) der tiefe religiöse Sinn der Deutschen und ihre Mission sich nicht minder beurkundeten, als in jenen drei Künsten. Da nun (wie geschichtlich nachweisbar) mit dem Wiedererlöschen dieser Wissenschaft die Naturphilosophie irreligiös und antireligiös, die Theologie flach und naturlos geworden ist, und da schier das ganze Aufklären des letzten Jahrhunderts mit seiner stupenden — mitunter stupiden — Gelehrsamkeit mit der völligen Tilgung jener altdeutschen Wissenschaft sich beschäftigte — so habe ich es mir seit vielen Jahren angelegen sein lassen, dieser Ausleererei ihr Concept damit zu verrücken, dass ich auf jene wie verlorne

Wissenschaft wieder zurück wiess, und Proben derselben wieder vorlegte, welche wenigst unseren neuern, jene Wissenschaft ignorirenden Natur- und Geistesphilosophen die Ueberzeugung geben konnten, dass sie an Tiefe und Gründlichkeit des Forschens in den natürlichen und göttlichen Mysterien weit hinter ihren Vorfahren zurückgeblieben sind. Höchstens fanden aber einige dieser Neologen meine Vorlagen hierüber „interessant", d. h. sie fanden es dem Interesse ihrer Geistesträgheit und ihrer Mysteriophobie in natürlichen und göttlichen Dingen nicht genehm, sich weiter und ernsthaft in diese ihnen neuen Sachen und Händel einzulassen.

Als eine solche Reminiscenz der alten deutschen Naturphilosophie und Theologie soll nun auch diese kleine, aber eben nicht Kleinigkeiten enthaltende Schrift gelten, in welcher der Hr. Verfasser zum Theil aus meinen Vorträgen eine Reihe Sätze aus der speculativen Theologie auf eine Weise zusammenstellte, welche den Dank aller Sachkundigen und auch meinen in Anspruch nimmt, und welche in der That nicht leichte (weil nicht seichte) Arbeit ihrer Früchte nicht ermangeln wird; zugleich aber den Beweis geben kann, dass nicht die Mysterien der Natur und Gottes, sondern der Menschen Mystificationen darüber das wirklich Unbegreifliche sind.

München, den letzten März 1835.

Anhang.

Als sich gleich nach dem Erscheinen dieser kleinen Schrift eine alarmirende Missstimmung gegen dieselbe kund gab und verbreitete, die sehr weit ging, schrieb der Ritter Franz Baader in ritterlichster Weise unter Anderem Folgendes:

„P. H. hat für gut befunden, aus meinen älteren Schriften einige Sätze zusammenzustellen, welche den keineswegs überflüssigen Zweck haben, der Fundamentallehre des Christenthums, der Lehre von der Trinität, jene nicht blinde und gedankenlose, sondern wissenschaftliche Dignität und Autorität wieder zu vindiciren, welche dieselbe früher hatte, und welche sie nur durch Negation und Verflachung der Religionswissenschaft und durch Eingehen des älteren wissenschaftlichen Kirchenlehreramtes verloren hat. Wie denn selbst die besseren dermaligen katholischen und protestantischen Theologen uns unverhohlen ihren gänzlichen Nichtbegriff dieses Dogma's bekennen. Woraus die Gegner natürlich folgern, dass die christliche Doctrin, somit der christliche Glaube, mit einer Gedankenlosigkeit oder vielmehr mit einer Denkwidrigkeit, d. h. mit dem Commandowort: Kopf unter und Augen zu! beginne, und dass hiemit unter dem Worte: „Andacht“ nicht das Denken an und über Gott verstanden werden sollte, sondern das Nichtdenken, z. B. bei den täglich in der Messe gesungenen Worten: Genitori genitoque &c., Worte, welche man, um den Laien kein Scandal zu geben, ja nicht deutsch, wie P. H. that, aussprechen dürfte. Da ich mich nun durch ein vieljähriges Quellenstudium hierüber eines besseren belehrte, da ich die Ueberzeugung der ältesten Theologen und Kirchenlehrer wieder gewonnen habe, dass die Mysterien in demselben Sinne solche sind, in welchem jeder Same ein Mysterium ist und bleibt, so lange man ihn dem Aufschluss durch Wachsthum entzogen

hält, dass es folglich die Bestimmung der Dogmatik nicht ist, ein Herbarium siccum oder ein in Apothekerbüchsen verschlossenes Samenconservatorium zu sein, und dass es vollends zu unserer Zeit weder mehr angeht, noch erlaubt ist, ein selbstverschuldetes Nichtverständniss dieser Mysterien z. B. uns Deutschen hinter undeutschen Worten versteckt halten zu wollen, wie man früher mit der heiligen Schrift mit dem armen Volke Versteckens spielte; dieses Alles könnten und sollten diese Theologen bereits lange aus meinen Schriften inne geworden sein, wo ihnen dann freilich die von H. aus denselben ausgezogenen Sätze weder befremdend, noch bedenklich erschienen wären. Um mich indess abermal und öffentlich zum Inhalt dieser Hoffmann'schen Schrift zu bekennen, werde ich meine Vorlesungen in der nächsten Woche mit einem Commentar derselben eröffnen und diese Vorlesungen sofort dem Druck übergeben*) in einem freien Lande, unter einem freisinnigen Könige und einem freisinnigen Ministerium, in Philosophicis keine anderen Assisen anerkennend, als die der Oeffentlichkeit und keine anderen Weihen, als die philosophischen Geistesweihen.“ &c. H.

*) Vergl. Baaders Vorlesungen über speculative Dogmatik, Heft IV, 18 und 77. (Münster, Theissing, 1836.)

Staats-Bibliothek Bamberg

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baader, Franz <<von>>, / Hoffmann, Franz, / Lutterbeck, Anton,

Franz von Baader's sämmtliche Werke systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollstä
ndige Ausgabe der gedruckten Schriften sammt dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel
Bd.: 1. Hauptabt. 1, Systematische Sammlung der zerstreut erschienenen Schr
iften ; Bd. 1

Leipzig 1851

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.410(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760555-5